T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRÎDİ'L-KELÂM'INDAN USÛL-İ SELÂSE KONULARININ TAHKİKİ VE İLÂHİYAT MESELELERİNİN TAHLİLİ

(Doktora Tezi)

Mehmet Fatih SOYSAL

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRÎDİ'L-KELÂM'INDAN USÛL-İ SELÂSE KONULARININ TAHKİKİ VE İLÂHİYAT MESELELERİNİN TAHLİLİ

(Doktora Tezi)

Mehmet Fatih SOYSAL

Danışman:
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MEHMET FATİH SOYSAL'nın ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRÎDİ'L-KELÂM'INDAN USÛL-İ SELÂSE KONULARININ TAHKİKİ VE İLÂHİYAT MESELELERİNİN TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 05.07.2013 tarih ve 2013-25/15 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..25.../..06.../..2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İSMAİL KARA	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. M.SAİD ÖZERVARLI	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA SİNANOĞLU	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Mehmet Fatih Soysal
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Kelam
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Eylül 2014
Anahtar Kelimeler	: Ali Kuşçu, Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm, İlâhiyat

ÖZET

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRÎDİ'L-KELÂM'INDAN USÛL-İ SELÂSE KONULARININ TAHKİKİ VE İLÂHİYAT MESELELERİNİN TAHLİLİ

Daha ziyade pozitif bilimler alanında yapmış olduğu çalışmalarla tanınan IX/XV yüzyıl âlimlerinden Ali Kuşçu, İslâmî ilimler alanında da değerli eserler kaleme almıştır. İslâmî ilimler alanında kaleme aldığı en önemli eseri *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'dır. Eserinin "usûl-i selâse" konularının tahkiki ve bu konuların en önemli bahsi olan "ilâhiyat" bölümünün incelenmesi sonucunda, Ali Kuşçu'nun geçmiş kelâm birikimine vâkıf olduğu ve eserinin yazımında yoğun bir biçimde istifade etmekle birlikte bu birikimi eleştirel bir bakış açısıyla kritik ettiği anlaşılmıştır. Bu kritiklerini özellikle aklî meselelerde ortaya koymuştur. Bu yaklaşımıyla şerh anlayışının yalnızca açıklama faaliyetinden ibaret olmadığı açıkça görülmektedir. Ali Kuşçu'nun, kendinden önceki Ehl-i sünnet âlimlerinin düşüncelerini, ileri sürdükleri delillerin ayrıntılarında eleştirmekle beraber Ehl-i sünnet merkezinde bir kelâm anlayışına sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Eserinin yazımında kendi döneminin ilmî usullerine bağlı kalmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Mehmet Fatih Soysal
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Theology
Supervisor	: Professor Yusuf Şevki Yavuz
Degree Awarded and Date	: Ph.D.- September 2014
Keywords	: Ali Qushji, Sharh-i Tajrid al-Kalam, Theology

ABSTRACT

EDITION CRITIQUE OF SUBJECTS OF THREE PRINCIPLES AND ANALYSIS OF THEOLOGY MATTERS ON ALI QUSHJI'S SHARH-I TAJRID AL-KALAM

Of the IX/XV century scholars Ali Qushji, rather well-known with the studies in the field of positive sciences, indited precious works in the field of Islamic Sciences as well. The leading treatise he drew up in the field of Islamic Sciences is "Şerhu Tecrîdi'l-Kalâm". In the consequence of the edition critique of subjects of three principles of his treatise and the analysis of the theology part which is the most significant subject of these matters, it is understood that Ali Qushji had a grasp of past Kalam knowledge and together with utilizing in writing up his treatise hecticly, he criticised this Kalam background with a critical perspective. He revealed his critiques especially in intellectual issues. From his treatment, it is clearly seen that his interpreting understanding does not only consist of description activity. Although Ali Qushji criticised the thoughts of Sunni scholars prior to himself in the details of proofs they had claimed, it became evident that he had a Kalam understanding at the core of Sunni. He adhered to scholarly methods of his own period in writing his treatise.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
agy.	Adı geçen yer
a. mlf.	Adı geçen müellif
AÜİFD.	*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*
ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
h.	Hicrî
İA	*Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*
Krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme
ts.	Tarihsiz
vr.	Varak
Yh.	Yayına Hazırlayan

ÖNSÖZ

İslâm'ın tarih sahnesinde yer almasından itibaren Müslüman toplumlar ilmî çalışmalara yoğun ilgi göstermiş, temel İslâmî kaynakların rehberliğinde âdetâ bir ilmî seferberlik durumu ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede, yitirilmiş mal kabul edilen hikmete ulaşmak için kültürel ve medenî farklar dikkate alınmaksızın her türlü ilim dalında araştırmalar yapılması için ilim adamlarına imkânlar sunulmuş, nihâyetinde, hali hazırda yeterince istifade edilememiş bir miras bize intikal etmiştir.

Tarihsel dönemlerin kendilerine özgü fikrî yapıları dünyayı kavrayışlarına paralel olarak çeşitli bilim dallarına eşit mesafede yaklaşmamış, bu sebeple bazı bilim dalları bazen çok kıymetli görülürken bazen de değersiz addedilmiştir. Bununla beraber Osmanlı sultanı II. Mehmet ve zamanı örneğinde müşâhede ettiğimiz üzere bazı devirlerde ilimlerin tamamına gerekli özen gösterilerek farklı ilimlerde mütehassıs ilim adamlarının bir arada çalışmalarını yürüttüğü ilmî çevreler tesis edilmiştir.

Bilindiği gibi ilimler tarihinde iz bırakmış birçok ilim adamı belirli alanlarda yapmış oldukları çalışmalarla temâyüz etmekle birlikte bazı müstesnâ bilim adamları çeşitli alanlarda etkileri asırları aşan eserler kaleme aldı. Bizim çalışmamızın temelini oluşturan *Tecrîd* metninin yazarı Nasîrüddîn et-Tûsî ve bu eserin en önemli şârihlerinden biri olarak kabul edilen Ali Kuşçu'nun bahsetmiş olduğumuz çok yönlü ilim adamları grubunun en önemli temsilcilerinden oldukları bilinmektedir. Klasik dönemin aksine günümüzde sadece müsbet bilimlerde yapmış olduğu çalışmalarla geniş çevreler tarafından tanınmakta olan Ali Kuşçu, çalışma alanımız olan Kelâm ilmi sahasında ilmî tartışmalara zemin teşkil eden ve yazımı sonrasında modern döneme kadar âlimlerin araştırmalarında dikkate aldığı kıymetli bir eser telifinde bulunmuştur. Bu sebeple esas olarak Ali Kuşçu'nun kelâm ilmiyle olan alâkasını ortaya koyan bir çalışma yapma düşüncesiyle tezimiz vücûd buldu.

İki bölümden ibaret olan bu çalışmamızın birinci bölümünde Ali Kuşçu'nun ilâhiyat meselelerine bakış açısını değerlendirdik. İkinci bölümde ise onun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eserinin usûl-i selâse konularını teşkil eden *ilâhiyât*, *nübüvvet*, *imâmet* ve *meâd* bölümlerinin edisyon kritiği gerçekleştirildi.

Tezimizin iki bölümden oluşması ve muhtevası gereğince adının **Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili** şeklinde olması uygun bulundu.

Tahkik ettiğimiz metin, dizgi zarûretleri sebebiyle çalışmamızın ikinci bölümü olmasına rağmen tezin müstakil bir kısım gibi çalışmanın sonunda yer almaktadır. Bu sebeple Sonuç ve Kaynakça tezimizin Türkçe kısmının sonunda bulunmaktadır.

Bu çalışma bizim gayretlerimiz ötesinde evvel emirde kıymetli hocalarımızın değerli ilmî katkıları ve çalışmanın devam ettiği aşamalarda dostlarımızın muhtelif yönlerden desteğiyle vücûd buldu. Bu çerçevede, çalışma konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına değin geçen süre zarfında şahsımdan kaynaklanan çeşitli problemlere rağmen yoğun mesaisi dâhilinde ilgilerini esirgemeyerek her hususta yönlendirmede bulunan, kendilerine takdim ettiğim metinleri titizlikle inceleyerek çalışmalarımın devamlılığını sağlayarak zorlukları kolaylaştıran eleştirilerle bazı düşüncelerimi tashih eden ve çalışmamı sabırla yöneten danışman hocam sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a nihayetsiz teşekkürlerimi sunmak zorundayım. Çalışmamızın sürdürülebilir olması noktasında daima yardımda bulunarak katkılarını esirgemeyen sayın Prof. Dr. Metin Yurdagür'e teşekkürü bir borç bilirim. Her konuda düşüncelerinden daima istifade ettiğim ve ilmî tenkitleriyle çalışmamıza değer katan muhterem hocam Prof. Dr. İsmail Kara'ya içtenlikle teşekkür etmeliyim. Karşılaştığım önemli sorunları aşmam için kıymetli zamanlarını tarafıma hasreden hocalarım Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Prof. Dr. Adil Bebek'e teşekkür borçluyum. "Her zaman kendisinden bir şeyler öğrenmenin mümkün olduğu" hocam Doç. Dr. Harun Anay'a minnettarım.

Tez yazımını çok kıymetli teşvikleriyle nihayetlendirdiğimi vurgulamamın bir vazife olduğu Yrd. Doç. Dr. Fatih Bayram ve Dr. Enver Arıkoğlu'na; çalışma süresince verdikleri moral desteği asla unutamayacağım kadîm dostlarım Abdullah Kunduracı, Yasin Kapancı, Mücahit Bozdemir ve Dr. Mustafa Sarısaman'a en samimi teşekkürlerimi iletmeliyim. Üzerimde tarifsiz emeği olan hocam Selahattin Yöndeş'e; çalışmanın çeşitli aşamalarını yardımlarıyla çözümlediğim değerli dost ve meslektaşlarım Ahmet Kayli, İhsan Bektaş ve Harun Takçı'ya teşekkür etmeliyim.

Çalışmamızın tamamlanabilmesi noktasında desteklerinden dolayı *İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı*'na ve kalbî alâkaları sebebiyle bilhassa Şükrü Mutlu Karakoç Beyefendiye medyûn-i şükrânım. Çalışmamı yapabilmem için gerekli imkânları teklifsiz lütfeden mânevî ağabeyim Soner Yüksel Bey'i en derin şükranlarımla anıyorum.

Gayret bizden, tevfîk sadrı şerh edendendir.

Bulgurlu/2014 Mehmet Fatih SOYSAL

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi, Kaynaklar ve Tezde İzlenen Yöntem

1.1. Tezin Konusu

Tezimiz Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eseri merkezinde işlenecektir. *Umûr-i âmme, cevher ve araz, ilâhiyât, nübüvvet, imâmet ve meâd* şeklinde altı bölümden oluşan eserin matbû nüshalarının okuma imkânını kolaylaştırmaktan uzak oluşu ve hatalar barındırması eserin edisyon kritiğinin yapılmasını gerekli kılmaktadır. *Umûr-i âmme* ve *cevher-araz* bölümlerinin oldukça büyük bir hacme sahip olması sebebiyle bu tezde kelâm ilminin temel maksatlarını oluşturan usûl-i selâse konularını oluşturan *ilâhiyât, nübüvvet, imâmet ve meâd* bahislerinin edisyon kritiği gerçekleştirilecek ve bu çalışma sonucu elde edilen metin esas alınarak ilâhiyat konularının değerlendirmesi yapılacaktır.

Eserin İlâhiyat bölümünün değerlendirilmesinde müellifimizin ilâhiyatla ilgili meseleler üzerine, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'daki sistematiğine paralel olarak dile getirdiği görüşleri, bu sistematiğe uygun bir şekilde yararlandığı kaynaklar belirtilerek aktarılacak ve bunun sonucunda şerh sadedinde Ali Kuşçu'nun sahip olduğu kelâmî müktesebat ortaya çıkarılmış olacaktır.

1.2. Tezin Önemi

İslâm dininin ortaya çıkışı sonrasında nüfûz ettiği coğrafyalarda büyük bir ilmî hareketliliği âmil olduğu tartışmasız kabul görmektedir. Bununla birlikte gelişen târihî süreçte Müslümanların gerçekleştirdikleri ilmî çalışmaların gerek Batılı araştırmacılar gerekse bizzât günümüz Müslüman düşünürler tarafından tartışma konusu yapılarak çeşitli eleştirilere tabi tutulduğu görülmektedir. Özellikle son dönemde Batı düşüncesi ile kurulan münasebetin modern Türkiye'de İslâm ve Osmanlı düşüncesi aleyhine gelişmesinin mezkûr üşünce geleneklerinden kopmayı doğurması neticesinde gerçekleşen zihni parçalanma[1] sonucunda Osmanlı ilmî geleneği içinde vücûd bulan

[1] Harun Anay, "Batı Felsefesiyle ilgili Türkiye'de Yapılan Tezler" *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1998/2, sy. 5, s. 121.

ulemânın telif ettiği eserlerin haddizâtında sahip olduğu ilmî kıymete bakılmaksızın itibarsızlaştığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan günümüzde İslâmî ilimlerin geçmişe nazarla mâruz kaldığı değer kaybı, tarihte müsbet ilimlere dair çalışmalarda bulunmuş olan şahsiyetlerin ön plana çıkarılması tarzında bir yaklaşımla neticelenmiştir. Bu durumun şüphesiz en bâriz örneklerinden biri modern dönemde geniş kitlelere matematik ve astronomi âlimi olarak tanıtılan Ali Kuşçu'dur. Bu alanlardaki çalışmalarına gösterilen yoğun alakanın onun dinî ilimler yönünü gölgelediği rahatlıkla söylenebilir. Özellikle son yıllarda dinî ilimler üzerine kaleme aldığı eserlere yönelik bir ilgiden söz edilebilirse de bu ilginin ona dair az önce bahsettiğimiz algıyı değiştirme hususunda yeterli olduğunu ifade etmek oldukça güçtür. Ali Kuşçu'nun kelâm ilmi özelindeki çalışmasının mutlaka matematik ve astronomi âlimi oluşuyla ilintilendirilme gayretinin de kendisi hakkında dile getirmiş olduğumuz temel algıdan kaynaklanıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu çerçeve dâhilinde Ali Kuşçu hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmaların tanıtımının kendisine yönelik ilginin mâhiyeti hakkında bir fikir vereceği düşüncesinde olmamız sebebiyle bu çalışmalardan tespit edebildiklerimizi genel hatlarıyla belirtmek istiyoruz.

1. Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu," *İA,* Eskişehir, 1997, I, 321-323.

Çalışma, asıl olarak Ali Kuşçu'nun müsbet ilimler yönünü incelemeyi hedeflemiş, bununla beraber onu gerek ilmî gerekse şahsiyet yönüyle sert tenkitlere tâbi tutmuştur. Çalışmada *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ın dönemi itibariyle önemli olduğu belirtilse de ayrıntıya girilmemiştir. Çalışma, kendisinden sonraki çalışmaların tamamının kaynağı olma özelliğini taşıdığı için önemlidir.

2. Süheyl Ünver, *Türk Pozitif Bilimler Tarihinden Bir Bahis: Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri*, 89+18 s., İstanbul, 1948.

Ali Kuşçu hakkında hazırlanan ilk kapsamlı eser olan çalışmanın ilk bölümü (s. 9-27) haltercümesini, ikinci bölümü (s. 29-51)eserlerini, üçüncü bölümü (s. 53-65) ilmî çalışmaları üzerine bazı örnekleri, dördüncü bölümü (s. 67-78) çeşitli meseleleri ele almakta ve çalışmanın en sonunda ek mâhiyetinde (18 s.) görsel malzemeler

sunulmaktadır. Bu çalışmanın önemi sonrasında kaleme alınan çalışmaların tamamına esas teşkil etmesidir. Eserleri kısmında dinî ilimlerle alakalı çalışmalara ve *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a temas edilmiş olmakla birlikte çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere müellifin esas gayesi Ali Kuşçu'nun müsbet ilimlerdeki otoritesini ve katkılarını ortaya koymaktır. Bununla beraber Fatin Gökmen'in eser için kaleme aldığı "*Takrîz*" (s. 7-8) Ali Kuşçu'nun kelâm ilmindeki yerinin önemini belirtmesi bakımından dikkat çekicidir.

3. Müjgan Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, 16+56 s., Ankara, 1974.

Ali Kuşçu hakkında en ayrıntılı bibliyografik çalışma olan eserin girişinde (s. XV-XVI) hayatı ele alınmakta, bir sonraki kısımda (s. 4-52) eserleri Türkiye ve dünya kütüphane kayıtlarıyla birlikte tanıtılmaktadır.

4. Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu," *DİA,* Ankara, 1989, II, 408-410.

Çalışma, Ali Kuşçu hakkında yazılmış olan diğer çalışmaların özet şeklindeki tekrarı mâhiyetindedir. *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a eserleri kısmında kısaca temas edilmekle iktifa edildiği görülmektedir.

5. George Saliba, "Al-gushji's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3, s. 161-203.

Çalışma, Ali Kuşçu'nun astronomiye dair olan *Risâle fî halli eşkâli'l-muaddili'l-kamer li'l-mesîr* adlı risâlesini ele almaktadır.

Çalışmanın ilk kısmı (s. 161-162) giriş, ikinci kısmı (s. 162-164) kaynaklar, üçüncü kısmı (s. 164-165) Ali Kuşçu'nun metninin önemi, dördüncü kısmı (s. 165-166) metnin yazım tarihi, beşinci kısmı (s. 166-167) Batlamyus'un ay modelinin problemleri, beşinci kısmı (s. 169-179) risâlenin İngilizce tercümesi, altıncı kısmı (s. 179-186) metnin tahlili ve yedinci kısmı (s. 187-203) metnin tenkitli neşridir.

6. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı" *Dîvân İlmî Araştırmalar,* İstanbul, 1996, sy. 1. s. 83-106

Çalışmada, Ali Kuşçu'nun II. Mehmed'in huzurunda "öyle bir dar açı bulalım ki bu dar açı, bir kenarı genişleme yönüne doğru hareket ettirildiğinde dik açı olmadan geniş açı olsun" şeklinde vaz ettiği sorunun cevabı hakkında Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) *Risâle fî'z-zâviyeti'l-hâdde izâ furidat haraketu ehadi dil'ayhâ tahsîlu zâviye münferice* adıyla yazdığı risâle incelenmektedir.

Çalışmanın birinci bölümü (s. 85-87) Sinan Paşa'nın hayatı, ikinci bölümü (s. 87-89) şahsiyeti ve eserleri, üçüncü bölüm (s. 89-90) risâlenin nüshaları, dördüncü bölüm (s. 90-92) risâlenin adı ve Sinan Paşa'ya nisbeti, beşinci bölüm (s. 92-93) risâlenin tarihî değeri, altıncı bölüm (s. 94-95) risâlenin muhtevası, yedinci bölüm (s. 95-98) risâlenin değerlendirilmesi, sekinci bölüm (s. 98-99) tenkitli metinde ve tercümede takip edilen yöntem, dokuzuncu bölüm (s. 99-100) risâlenin tercümesi ve onuncu bölüm (s. 101-106) tenkitli metinden oluşmaktadır.

Çalışma, birinci, ikinci, dördüncü ve beşinci bölümlerinde Ali Kuşçu ve onun Osmanlı ulemâsıyla münasebetlerine dair bilgiler vermesi bakımından önemlidir.

7. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu," *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (ed. Ekrem Çakıroğlu), İstanbul, 1999, s. 216-219

Bu çalışma, Ali Kuşçu'nun hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğini ele almaktadır. Çalışmada ağırlıklı vurgu Ali Kuşçu'nun müsbet bilimlerle alâkası üzerinde olmakla birlikte *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* hakkında yapılan değerlendirmeler dikkat çekmektedir. (s. 218-219)

8. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-hisâb'ının 'Çift Yanlış' ile 'Tahlîl' Hesâbı Bölümü," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, Sy. 3, Mart 2003, s. 87-106.

Çalışmanın ilk bölümünde (s. 87-92) Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserleri, ikinci bölümde (s. 92-99) çift yanlış yönteminin tarihi seyri ele alınmış, üçüncü bölümde (s. 100-106) Ali Kuşçu'nun metninin tahkiki yapılmış ve tahlil edilmiştir. Çalışmanın Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserlerini ele alan ilk bölümü *Yaşamları ve Yapıtlarıyla*

*Osmanlılar Ansiklopedisi'*nde daha önce aynı yazar tarafından kaleme alınan *Ali Kuşçu* makalesiyle muhteva bakımından küçük farklar istisna edilirse hemen hemen aynıdır.

9. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. I, Sy. 2. 2003, s. 379-398.

Çalışma müstakil olarak Ali Kuşçu üzerine olmamakla birlikte çalışmanın sonunda (s. 396-397) *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ın "*İmâmet"* bölümünden bir bahis aktarılmış ve Türkçe tercümesi verilmiştir. Bu çalışmanın önemi, bizim tespitlerimize göre Ali Kuşçu'nun kelâm ilmine dair bir metninin Türkçe'ye intikalini muhtemelen ilk defa gerçekleştirmiş olmasıdır.

10. İhsan Fazlıoğlu, "Qushji: Abu al-Qasim Ala al-Din Ali ibn Muhammad Qushci-zade," *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, New York, Springer, 2007, s. 946-948.

Çalışma, Ali Kuşçu'nun hayatı, eserleri, ilmî çalışmalarını ele almakta ve *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* üzerine değerlendirmede bulunmaktadır. Çalışma, yazarın Ali Kuşçu biyografisi hakkında daha önce kaleme aldığı çalışmaların tekrarı mâhiyetindedir.

11. Muammer Dizer, *Ali Kuşçu*, 68 s., Ankara, 1998.

Ali Kuşçu'nun hayatı, eserlerini müstakil bölümler oluşturmaksızın inceleyen eser daha ziyade onun astronomi ilmine katkısını ele almaktadır. Ali Kuşçu'nun Osmanlı kültürüne katkısının incelendiği kısımda (s. 28-32) Osmanlı'da müsbet ilimlerin yeri ve Ali Kuşçu'nun müsbet ilimlerin gelişmesine katkısı değerlendirilmiştir.

12. Tofigh Heidarzadeh, "Ali Kuşçu," *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, VIII, 421-430.

Çalışmanın birinci bölümünde (s. 421-424) Ali Kuşçu'nun hayatı anlatılmakta, ikinci bölümünde (s. 424-426) Timurlular döneminde Osmanlı-İran ilişkilerinin tasviri yapılmakta, üçüncü bölümünde (s. 426-428) İstanbul'a gelişi ve son iki yılı anlatıldıktan sonra dördüncü bölümünde (s. 428-439) öğrencileri tanıtılmaktadır.

13. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fi'l-İsti'âre'si*, 12+192 s., Ankara, 2002.

Dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümü (s. 7-14) Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserlerini, ikinci bölümü (s. 15-46) *Risâle fi'l-istiâre'*nin edisyon kritiğini, üçüncü bölümü (s. 47- 151) *Risâle fi'l-istiâre'*nin şerhinin edisyon kritiğini ve son bölümü (s. 153-173) eserin çevirisini içermektedir.

14. Musa Yıldız, "Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-İsti'âre'si"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 1999, s.215-234.

Müellifin zikretmiş olduğumuz bir önceki çalışması bu çalışmaya dayanmakta olup onun aslını teşkil etmektedir. Bu çalışmada yalnızca risâlenin kendisi (s. 224-234) yer almakta şerh bulunmamaktadır.

15. F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy An Aspect of Islamic Influence on Science," (Astronomiyi Felsefeden Kurtarmak/Özgürleştirmek: Islam'ın Bilime Etkisinin Bir Boyutu), *Osiris,* Vol. 16, 2001, s. 49-71.

İslâm'da din-bilim ilişkisi konusunda yapılan çalışmaların makalenin yayınlandığı tarih itibariyle nasıl bir görünüm arzettiğini ortaya koyarak başlayan (s. 49) makale Gazzâlî ve sonrasında Îcî'nin astronomiye araçsalcı bir bakış açısıyla yaklaştıklarını, (s. 54-56) Ali Kuşçu'nun içinde bulunduğu tartışma geleneğinde, farklı yorumlara sahip olmakla birlikte Tûsî'ye katıldığın ve dönen Dünya varsayımının hiçbir yanlış (*fâsid*) doğurmayacağı şeklinde sarsıcı sonuçlara ulaştığını (s. 62) belirtir. Ali Kuşçu ve Îcî arasında, teolog olma ile kalbinin derinliklerinde çalışmaları, nihai olarak Tanrı'nın yaratımını anlamanın bir yolu olan bir bilimci olma arasındaki farkın varlığını vurgulayan Ragep'e göre Ali Kuşçu, tanrının bilimle yüceltileceği kanaatindedir.(s. 63) Makale İslâm bilim ilişkilerinin Batı çevrelerinde varsayıldığı gibi bir yapı arzetmediğini belirterek sonuçlanmaktadır. (s. 64.) Makalenin sonundaki ekte (s. 66-70) *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*dan orijinal Arapça bir pasaj verilerek İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

16. F. Jamil Ragep, “Ali Quishji and Regiomontanus: Eccantric Transformations and Copernican Revolutions”, *Journal fort he History of Astronomy*, 36(2005), s. 359-371.

(F. Jamil Ragep, “Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi”, çev. Yavuz Unat, *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, c. VIII, sy. 1, İstanbul, 2006, s. 81-96.)

Müslüman bilim adamlarının Batı bilimine etkisi bağlamında Ali Kuşçu’nun Kopernik’in güneş merkezli evren teorisini ileri sürmesinin arkasında yer alan bilim adamı olabileceği iddiasını ileri sürmektedir. Makalenin sonunda (s. 89-95) Ali Kuşçu’nun *Risâle fî aslı’l-hârici yümkinü fi’s-süfliyyeyn kemâ fî gayrihimâ* adlı risâlesinin orijinal Arapça metni ve tercümesi yer almaktadır.

17. Remzi Demir-Yavuz Unat, “Ali Kuşçu ve *el-Muhammediye, el-Fethiyye* ve *Risâle fî halli eşkâli’l-muaddil li’l-mesîr* Adlı Eserlerinin Türk Bilim Tarihindeki Yeri,” *Düşünen Siyaset,* sy. 16, Ankara, 2002, s. 231-255.

Çalışmanın birinci bölümünde (s. 232-233) Ali Kuşçu’nun hayatı kısaca anlatılmakta, ikinci bölümünde (s. 233-252) bilimsel eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra çalışmanın isminde dile getirilen eserlerin içerikleri ayrıntılı olarak verilmekte ve ilmî kıymetleri tahlil edilmektedir.

18. Bekir Karlığa, “Ali Kuşçu,” *Eyüp Sultan Sempozyumu VI*, İstanbul, 2003, s. 120-127.

Ali Kuşçu’nun hayatı ve eserlerini ele alarak başlayan çalışmada Ali Kuşçu’nun *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm*’ını değerlendirmeye alarak eseri ortaya çıkaran tarihi arka plan hakkında değerlendirme yapılmaktadır. (s. 123-127)

19. Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu’z-zevâhir/Ali Kuşçu*, (İnceleme-Değerlendirme), V + 212 s., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Danışman: İsmail Durmuş, 2007.

Çalışmanın ilk bölümü (s. 10-53) lafız-anlam ilişkisini konu edinen vaz' ilminin tarihsel arka planını, ikinci bölüm (s. 54-201) *Unkûdu'z-zevâhir*'in ihtivâ ettiği meseleleri ele almaktadır. Özellikle çalışmanın ikinci bölümü ayrıntılı tahliller içermektedir.

20. Abdullah Yıldırım, "Ali Kuşçu, ve *Risâle fî vaz'i'l-müfredât'ı,*" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 19, 2008, s. 63-85.

Çalışma beş bölüm üzerine olup birinci bölüm (s. 65-68) Ali Kuşçu'nun hayatını, ikinci bölüm (s. 68-77) *Risâle fî vaz'i'l-müfredât*'ın tahlilini, üçüncü bölüm (s. 77-80) risâlenin tercümesini, dördüncü bölüm (s. 80-81) risâlenin nüshalarını ve beşinci bölüm (s. 81-85) risâlenin edisyon kritiğini içermektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde risâle üzerine ayrıntılı tahlîl gerçekleştirildiği görülmektedir.

21. Yavuz Unat, *Çağını Aşan Bilim İnsanı Ali Kuşçu*, 158 s., İstanbul, 2009.

Dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde (s. 17-35) Ali Kuşçu'nun hayatı, ikinci bölümde (s. 36-41) eserleri, üçüncü bölümde (s. 42-74) bilimsel çalışmalarının ele alınmasından sonra dördüncü bölümde (s. 75-144) çeşitli eserlerinden metinlere yer verilmiş bunun akabinde Ali Kuşçu kronolojisi (s. 145) çalışmaya eklenmiştir. Çalışmanın Ali Kuşçu'nun bilimsel çalışmalarının ele alındığı bölümde, matematik ve astronomi bilimlerine yaptığı katkı incelenmiştir.

22. Hasan Özer, Ali Kuşçu ve "Hâşiye ale't-Telvîh" Adlı Eseri," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 13, 2009, s. 361-392.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümü (s. 362-363) Ali Kuşçu'nun hayatını, ikinci bölüm (s. 363-366) eserlerini ve üçüncü bölüm (s. 369-392) *Hâşiye ale't-Telvîh* adlı eserin tahkikini ihtiva etmektedir. Çalışmada risâlenin muhtevası üzerine bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

23. Ahmed Afîfî, "ed-Dirâse," *Unkûdu'z-zevâhir fi's-sarf* içinde, 23-158 s., Kahire, 2001.

Unkûdu'z-zevâhir fî's-sarf adlı eserin tahkikini gerçekleştiren müellif, değerlendirmesinin birinci bölümünde (s. 23-56) Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserlerini kaleme almış, ikinci bölümünde (s. 57-140) Ali Kuşçu'nun eserinde izlediği yöntemi ayrıntılı olarak değerlendirmeye tabi tutmuş. Üçüncü bölümde ise (s. 143-158) tahkikte izlemiş olduğu yöntemi belirtmektedir.

24. Ali Mukallid, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm evi'n-nübüvve ve'l-imâme inde Nasîru'd-dîn et-Tûsî*, 535 s., Beyrut, 1986.

Üç bölümden oluşan ve Nasîruddin Tûsî'nin nübüvvet ve imâmet anlayışını ele alan çalışmanın üçüncü bölümünde (s. 347-477) Hillî ve Ali Kuşçu'nun bakış açısına göre Tûsî'nin nübüvvet ve imâmet anlayışı ele alınmaktadır. Çalışmanın son kısmında (s. 453-477) Ali Kuşçu'nun bakış açısına göre Tûsî'nin nübüvvet ve imâmet anlayışı değerlendirilmektedir.

25. Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tecrîdü'l-İ'tikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 7+227+37 s., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2013, Danışman: Muhittin Macit.

Çalışmanın varlık ve mâhiyet meselesini *Tecrîd* ve şârihleri bağlamında ele alması dolayısıyla *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* temel kaynak eserler arasında yer almaktadır. Bunun yanında çalışmanın ekler bölümünün ilk kısmında (s. 1-33) *Tecrîd*'in Türkçe tercümesine yer verilmiş olması ayrı bir önemi hâizdir.

Yukarıda kısaca tanıttığımız çalışmaların dışında inceleme imkânı bulamadığımız diğer çalışmalar şunlardır.

1. Ahmet Kankal, "Ali Kuşçu," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* c. 36, sy. 1-2, Ankara, 1993, s. 103-118.

2. Tofigh Heidarzadeh, *Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1997.

3. Alp Musa, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve ‘Unkûdü’z-Zevâhir fi Nazmi’l-Cevâhir Adlı Eseri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Danışman: Muharrem Çelebi, 2006.

Burada son olarak ifade etmemiz gereken husus, popüler bilim dergileri başta olmak üzere kültür içerikli kitap, gazete ve dergilerde Ali Kuşçu üzerine kaleme alınmış içeriği birbirinin aynı olan yüzlerce yazı bulmanın mümkün olduğudur.

Kelâm tarihi özelinde konu ele alındığında ise Ali Kuşçu’nun IX/XV. yüzyılda yaşamış bir şahsiyet olması önem kazanmaktadır; çünkü kendisinin de dâhil olduğu Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayıp Fahreddin er-Râzî (ö.606/1206) ile kemâle eren felsefeyle mezcedilmiş kelâm ilmi devri sonrasında modern döneme kadar devam eden cem ve tahkîk devri olarak nitelenen müteahhir dönem kelâm anlayışı, kelâmın felsefeyle mezc edilmesi ve buna bağlı olarak formel mantığın kullanımı, şerh ve hâşiye türü eser telifinin hâkim olması ve medreselerde okutulan eserlerin Eş’ariyye âlimlerinin telif ettiği eserler oluşu gibi sebeplerle tenkit edilir.

Yukarıda temas etmiş olduğumuz müteahhir dönem kelâm ilmiyle alakalı tenkitlerin şu gerekçelere istinad ettiği görülmektedir: Kelâm ilminin felsefeyle mezc edilmesi neticesinde, kelâm âlimlerinin telif ettiği eserler sem’î delillerle istidlâle yer vermiş olmasalar[2] ve sem’iyyât meselelerini ihtiva etmiş olmasalar felsefe eserlerinden ayırt edilemeyecektir.[3] Kelâmın felsefeyle mezc edilmesiyle birlikte Yunan felsefesine istinad edip İslâmın özüyle ilgisi bulunmayan ve özgür düşünceye imkân tanımayan formel mantığın kelâma hâkim olduğu görülmektedir.

Bu dönemde kelâm âlimleri bağımsız, başlıbaşına telif özelliği taşıyan eserler vermek yerine şerh ve hâşiye türü eserler kaleme almışlardır. Müstakil eserler vücûda getirebilecek seviyedeki âlimler dönemin zihniyeti gereğince ikinci veya üçüncü derece ehemmiyet taşıyan[4] şerh veya hâşiye telifatında bulunarak, endişelerinin hiçbir zaman yeni bir düşünce geliştirmek olmadığını göstermişlerdir. Kendilerini, esas aldıkları

---

[2] Hasan eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi’l-Kelâm,* Kahire, 1991, s. 116.
[3] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1996, s. 35.
[4] Şerafettin Yaltkaya, “Türk Kelâmcıları,” *Darülfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası,* İstanbul, 1932, sy. 23 s. 10.

metinlerdeki belli düşüncelere hapsederek yaratıcı düşüncenin ölümüne[5] sonuçta da kelâm ilminin içine kapanma, donma, duraklama ve gerileme aşamasına geçmesine sebep olmuşlardır.[6]

Eş'ariyye âlimlerinin kaleme aldığı eserlerlerin medrese müfredatında önemli bir yer teşkil etmesi de Mâtürîdiyye kelâmının ikinci plana itilerek ihmal edildiğini göstermektedir.[7] İlgili dönem ifade ettiğimiz üzere farklı yönlerden eleştirilere uğrasa da bu eleştirilere kaynaklık eden temel etmenin ilgili dönemde vaz edilen kelâm ilminin günümüz açısından yetersiz görülmesi olduğunu belirtmeliyiz.[8]

Yukarıda genel çerçevesini çizdiğimiz müteaahir dönemde gerçekleştirilen kelâm çalışmalarına yönelik eleştirel yaklaşıma karşı, bu eleştirilerin kapsadığı dönemle alakalı hüküm sahibi olmaya imkân tanıyacak yeterli düzeyde ve kapsamlı araştırmaların hali hazırda mevcûd olmadığı, bununla beraber önkabullere dayanan yargılarla hareket edildiği,[9] şerh ve hâşiye eleştirilerinin ilmî derinliğin olmayışı, kültür ve medeniyetin tıkanmasıyla alakalı olmadığı,[10] metinlerin anlaşılabilmesi ve yeterli bilgiye ulaşma hususunda şerhin faydalı olduğu[11] çeşitli ilmî eksiklikler olmasına rağmen kelâm araştırmacılarının devraldıkları muazzam kültür mirasından mutlaka haberdar olmaları gerektiği,[12] Mâtürîdiyye'nin Eş'ariyye mezhebinin beşerî ve ahlâkî hissine derin bir surette nüfuz ettiği,[13] Mâtürîdiyye'nin gün ışığına çıkışının Selçuklı ve Osmanlı'nın desteğiyle gerçekleştiği[14] şeklinde tespitlerin yapıldığı görülmektedir.

Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm eserlerinin ilmî kıymetlerinin, onlar üzerine ayrıntılı ve ciddi çalışmalar sonucunda takdir edilmesi gerekliliğini dile getiren

---

5 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi" *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi –Yorumlar, Düşünceler-,* Ankara, 2001, s. 165-168. a.mlf, "Türklerde Kelâm" *Türk Düşünce Tarihi* (yh. Hüseyin Gazi Topdemir), Ankara, 2001, s. 133-134.
6 Eş-Şâfiî, *a.g.e.,* 122-124; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" *DİA,* Ankara, 2002, XXV, 200-201.
7 Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA,* Ankara, 2003, XXVIII, 167; Yazıcıoğlu, agm., s. 156.
8 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-hikme ve'l-Kelâm,* İstanbul, 1336, s. 11.
9 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* İstanbul, 1998, s. 15.
10 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz,* İstanbul, 2011, s. 105.
11 Bekir Topaloğlu, "Eserin Neşre Hazırlanmasında Takip Edilen Metod" *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* içinde, İstanbul, 2005, I, XXX.
12 Metin Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi,* İstanbul, 1989, s. 131.
13 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 145.
14 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 2001, s. 386.

düşüncenin, apaçık gerçeklikle eşdeğer tutulan eleştirel yaklaşımlara sahip geniş çevrelere nazaran son derece dar bir çevrenin anlayışı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim kelâm bölümlerinde Osmanlı'yı da içine alan müteahhir dönem çalışmalarının istisnalar düzeyinde kalması,[15] bu döneme karşı mesafeli tutumun açık bir göstergesidir.[16]

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız çerçeve dâhilinde Ali Kuşçu'nun müsbet ilimler âlimi olduğuna dair zihinlerde yer etmiş olan genel ve baskın algı yanında kıymet-i ilmiyesi hakkında olumlu kanaat belirtmenin oldukça zor olduğu bir dönemin usullerine uygun tarzda kelâma dair bir eser telif etmesi, onun kelâm ilmine taalluk eden yönü hakkında araştırma yapmayı güçleştirmektedir. Muhtemelen bahsettiğimiz bu sebebe binaen günümüzde kelâm ilmi üzerine yazılan eserlerde, Ali Kuşçu'nun eseri üzerine hâşiye yazan veya eserinden istifade eden âlimlere temas edilmekle birlikte ona bazı istisnalar haricinde[17] neredeyse hiç değinilmemesi[18] yapmış olduğumuz tespitleri desteklemektedir.

Yukarıda anahatlarını belirttiğimiz eleştirilerin müteahhir dönem kelâm çalışmalarının tamamına teşmil edilip edilemeyeceği noktasında bir bakış açısı sağlaması ve aynı zamanda bizlere bırakılan ilmî mirasın incelemeye alınması gerektiği şeklinde kanaatimizce olumlu çağrılara yanıt olması amacıyla Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* isimli eseri üzerine bir çalışma gerçekleştirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

---

[15] Bu istisnalardan biri olarak Yusuf Şevki Yavuz'un çalışılmasına imkân tanıdığı şu tezi belirtmeliyiz: Ahmet Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî* Görüşleri*,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

[16] Osmanlı Kelâmı üzerine yapılan çalışmaların yetersizliği hakkında dökümanter bir değerlendirme için bkz. M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları –Tespitler-Problemler-Teklifler* (ed. Ali Akyıldız vd.), İstanbul, 2007, s. 204.

[17] bkz. Yaltkaya, agm, s. 15-16;Yurdagür, *a.g.e.,* s. 58-59.

[18] Bekir Topaloğlu, Celâleddin ed-Devvâni ve Tecrîdü'l-i'tikâd şerhi üzerine hâşiyesinden bahsetmekle birlikte Kuşçu'ya değinmemektedir. (bkz. Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 34.) Ömer Aydın, *Tecrîdü'l-i'tikâd*'la birlikte İsfehânî şerhi ve Cürcânî'nin hâşiyesini zikretmenin yanında *Tecrîdü'l-i'tikâd* üzerine yazılmış bir çok eseri tesbit etmesine rağmen "Türk Kelâmcıları" arasında Kuşçu'ya yer vermemektedir. (bkz. Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul, 2004, s. 16; 54; 57 vd.) ()

1.3. Tezin Kaynakları

Tezimizin bir bölümünü edisyon kritik çalışması oluşturması sebebiyle, ilgili bölümde tanıtımını yapacak olduğumuz yazma nüshalar çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

İlâhiyat bölümünün değerlendirilmesi çerçevesinde ise öncelikli kaynağımız çalışmamıza da kaynak teşkil eden Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eseri olacaktır. Şerhimizin metni olup Nasîruddin Tûsî'ye (ö.672/1274) ait olan *Tecrîdü'l-i'tikâd* yanında, aynı müellife ait olan *Risâle fî kavâidi'l-akâid, Telhîsü'l-Muhassal, Şerhu Mes'eleti'l-ilim* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eserler çalışmamızda yararlanılacak başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Tûsî'nin düşüncesi açısından çok önemli bir yere sahip olmanın yanında müteahhirin dönem kelâmının şüphesiz en önemli şahsiyeti olup bu dönemin "İmam"ı Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1206) *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn, Nihâyetü'l-ukûl, el-Muhassal, el-Metâlibü'l-âliyye* ve *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserleri çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Fahreddin er-Râzî ve Tûsî'nin arkalarında bıraktıkları ilmî mirâsın tahkikinde çok kıymetli bir mevki tutan Adudiddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eseri ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) mezkûr eser üzerine yapmış olduğu *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı şerh kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsıd fî ilmi'l-Kelâm* adlı eseri ve bu eseri üzerine yine bizzat kendisinin yazmış olduğu *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eseri çalışmamızın en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Osmanlı Mâtürîdiyye âlimlerinden Hızır Bey'in (ö. 863/1458) *el-Kasîdetü'n-nûniyye* adlı eseri ve Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin (ö. 875/1470) bu esere yazmış olduğu *Şerhu'l-Kasîdetü'n-nûniyye* adlı şerh ile *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın ilk şerhi olması yanında Tûsî'nin talebesi de olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.726/1326) tarafından yazılmış olan *Keşfü'l-murâd* ve mezkûr eserin Ehl-i sünnet çevrelerince yazılmış ilk şerhi olan, Şemseddin İsfehânî'nin (ö.749/1349) *Tesdîdü'l-kavâid* adlı eseri de yine çalışmamızın önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

2. Ali Kuşçu'nun Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti

2. 1. Hayatı

Ali Kuşçu hakkında daha önce yapılan birçok çalışmada açık bir biçimde görüldüğü üzere hayatı hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Kendisi hakkında elimizde bulunan en kapsamlı bilgilerin, ömrünün son iki yılında dâhil olduğu Osmanlı ilim muhitine ait yazarlarca kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda, özellikle çok yönlü ilmî kişiliğinin arkasında yer alan eğitim hayatı ve ders aldığı hocaların bazı istisnalar hariç olmak kaydıyla bilinmiyor oluşu anlaşılır bir durum olarak değerlendirilecektir.

Asıl adı Alâüddin Ali b. Muhammed, lakabı Kuşçu'dur. Bu lakabın kendisine verilmesi babasının Uluğ Bey'in doğancı başısı olması veya Uluğ Bey'in doğanını av esnasında kendisine emanet etmesi sebeblerinden biri dolayısıyla olmalıdır. Nerede ve hangi tarihte doğduğuna dair kaynaklar kesin bir bilgi vermemekle birlikte Semerkand veya yakınlarında ve hicri dokuzuncu asrın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir.[19]

Temel dini eğitimini almasının ardından Kadızâde-i Rûmî ve Uluğ Bey'den matematik ve astronomi ilimleri eğitimi aldı. Bir rivayete göre kendisi Seyyid Şerîf Cürcânî'nin talebelerindendir.[20] Öğrencisi Ali Kuşçu'ya hoca talebe münasebetinin ötesinde dostâne bir tarzda yaklaşıp evlat muamelesinde bulunduğu belirtilen Uluğ Bey'in[21] tesis etmiş olduğu ilmî muhitteki çalışmaları matematik ve astronomi gibi müsbet ilimlerle sınırlandırmış olması sebebiyle diğer ilimlerde de derinleşmek

---

[19] Taşköprüzâde, İsâmüddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâikü'n-nûmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye,* (thk. Ahmet Subhi Furat), İstanbul, 1405, s. 159; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi-mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi',* Beyrut, ts., I, 243; Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik,* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989, s. 180; Abdülhak Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu" *İA,* Eskişehir, 1997, I, 321; Süheyl Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1948, s. 13; Muammer Dizer, *Ali Kuşçu,* Ankara, 1988, s. 3; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu" *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi,* s. 216.

[20] Tofiqh Heiderzadeh, "Ali Kuşçu" *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, VIII, 421.

[21] Uluğ Bey'in Kuşçu'ya gösterdiği dostluk, biyografi yazarları tarafından daima vurgulanmaktadır. (bkz. Handmîr, Gıyâseddin b. Hümâmeddin el-Hüseynî, *Habibüs's-siyer fî ahbârı efrâdı beşer,* yy., ty., IV, 37-38; Wilhelm Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı,* (çev. İsmail Aka), Ankara, 1997, s. 115; Müjgan Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, Ankara, 1974, s. XV.)

amacıyla[22] takrîben 814/1410 yılı sonrasında gizlice Kirman'a gitti. Orada bulunan ulemâdan uzun yıllar boyunca istifade edip ilmî yetkinliğini sağlamasının ardından eser telifine yöneldi ve çalışmamızın konusu olan *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eserini bu zaman zarfında kaleme alarak Mîrzâ Ebû Saîd Gürkân'a ithaf etti.[23]

İlim tahsili amacıyla uzun yıllar ayrı kaldığı Semerkand'a geri dönerek buradan izinsiz ayrılışı sebebiyle hocası Uluğ Bey'den özür diledi. Geri dönüşü münasebetiyle Uluğ Bey'in "bana ne mekûle hediye getirdin" sorusuna "ayın çeşitli şekillerine dair eskilerin çözemediği meseleleri çözümlediğim bir risâle getirdim" cevabını vererek eserini sundu. Uluğ Bey risâleyi eline aldığı gibi hemen ayakta okuyarak inceledi ve Ali Kuşçu'nun konuya dair ilmî kavrayışını takdir etti. Bu çalışma vesilesiyle Semerkand'dan izinsiz ve gizli bir biçimde ayrılışının özrü Uluğ Bey tarafından kabul edildi.[24]

Nasîruddin et-Tûsî'nin hazırladığı *Zîc-i İlhânî*'deki hataların düzeltilmesi amacıyla Uluğ Bey, Semerkand'da rasathane kurdu (823/1420 ya da 824/1421) ve sorumluluğunu verdiği Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî ve Kadızâde-i Rûmî'nin ardı ardına vefatları sonrasında bu kurumun başına Ali Kuşçu'yu getirdiği ve onun da *Zîc-i Sultânî /Zîc-i Gürgânî*'niyi ikmâl ettiği belirtilse de[25] bu bilgi tartışmaya açıktır.[26]

Uluğ Bey'in oğlu Abdüllatif tarafından 1449/1450 yılında öldürülmesi sonrasında haleflerinin ulemâya değer vermemesi sonucunda hacca gitmek bahanesiyle mîrzâlardan izin alan Ali Kuşçu, Semerkand'dan ayrılarak Herat'a giderek orada Molla Câmî'yi ziyaret etti. Ardından Tebriz'e geçti ve burada bulunan Akkoyunlular hükümdarı Uzun Hasan tarafından büyük bir hüsnükabul gördü. Uzun Hasan, aralarında barışın temin edilmesi amacıyla onu Osmanlı sultanı II. Mehmed'e elçi olarak gönderdi.

Ali Kuşçu'yu Uzun Hasan'a nisbetle çok daha iyi karşılayan II. Mehmed, kendisinin İstanbul'da kalmasını büyük ısrarla talep etti. Bu ısrarlı teklifi kabul eden Ali

---

[22] Heiderzadeh, Ali Kuşçu'nun daha fazla eğitim almak için Kirman'a gittiği iddialarının kesinlik taşımadığını belirtir. (bkz. Heiderzadeh, agm, VIII, 422.)
[23] Mecdî, *a.g.e.,* s. 181.
[24] Mecdî, *a.g.e.,* s. 181; Adıvar, agm, I, 321.
[25] Unat, *a.g.e.,* s.23-24.
[26] Fazlıoğlu, *a.g.e.,* I, 216.

Kuşçu, elçilik görevini yerine getirdikten sonra İstanbul'a döneceği sözünü verdi. Görevini tamamlamasının ardından Tebriz'den ayrılmak için izin istedi ve ailesi, yakınları ve hizmetinde bulunan adamlarının oluşturduğu rivayete göre takribi ikiyüz kişilik büyük bir kafileyle İstanbul'a yöneldi. II. Mehmet, İstanbul'a doğru yola çıktığı bilgisinin kendisine ulaşması sonrasında ona hizmet edilmesi amacıyla adamlarını gönderdi ve her konak için bin akçe harcırah tahsis etti.[27] Ali Kuşçu, Üsküdar'a ulaştığında içlerinde dönemin İstanbul kadısı Hocazâde Muslihiddin Mustafa'nın da bulunduğu seçkin bir zümre onu karşılamaya geldi. Üsküdar'dan İstanbul'a geçerken Ali Kuşçu, med cezire dair mesele ortaya atarak, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî arasında vukû bulan ihtilafta Teftâzânî'nin görüşünü doğru bulduğunu Hocazâde'ye beyan etti. Hocazâde ise vaktiyle kendisinin de bu düşünceye kâil olduğunu; fakat meseleyi tahkik ettikten sonra ilgili tartışmada Cürcânî'nin haklı olduğunu tesbit ettiğini ve bu konuda bir risâle yazdığını belirtir. Rivayetlere göre Ali Kuşçu daha sonra mezkûr risâleyi okuduğunda Hocazâde'nin tahkikâtının doğruluğunu kabul etti. Ali Kuşçu, İstanbul'a ulaşmasının ardından II. Mehmed'e ithaf ettiği *er-Risâletü'l-Muhammediyye fi'l-hisâb* adlı matematiğe dair eserini kendisine sundu ve huzuruna çıktığında padişah kendisine Hocazâde'nin ilmî salahiyetini sorunca "Acem ve Rum memleketlerinde eşi ve benzeri olmayan bir âlimdir" dedi. Bu cevaba II. Mehmed, "Arap memleketlerinde dahi eşi ve benzeri yoktur" diyerek karşılık verdi. [28]

Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişinden kısa bir süre sonra II. Mehmet Akkoyunlular sultanı Uzun Hasan'a karşı çıktığı sefere çıktığında (1473-1474/878) onu da beraberinde götürdü. Ali Kuşçu bu sefer esnasında kaleme aldığı astronomi eserini Otlukbeli savaşında zaferin kazanıldığı gün tamamladığı için *Fethiyye* ismini vererek II. Mehmed'e ithaf etti. Sefer dönüşünde günlük ikiyüz akçeye Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin edildi. 7 Şaban 879/9 Aralık 1474 tarihinde vefat ederek Eyüp Sultan türbesi yakınınına defnedildi.[29]

[27] Taşköprüzâde, *a.g.e.,* s. 160; Şevkânî, *a.g.e.,* I, 243; Mecdî, *a.g.e.,* s. 182. Adıvar, Ali Kuşçu için tahsis edilen bin akçelik harcırahın günlük olduğunu belirtmektedir. (bkz. Adıvar, *a.g.e.,* I, 322.)
[28] Taşköprüzâde, *a.g.e.,* s. 161; Mecdî, *a.g.e.,* s. 183.
[29] Dizer, agm, s. 33.

2.2. Eserleri

2.2.1. Matematik

1. *Risâle fi'l-hisâb.* Semerkand'da telif edilen Farsça bir eserdir. Bir mukaddime ve üç makaleden meydana gelir. *er-Risâletü'l-Muhammediyye* adlı eserinin aslıdır. Günümüze birçok nüshası gelmiştir. [30]

2. *er-Risâletü'l-Muhammediyye. Risâle fi'l-hisâb*'ın geliştirilmesiyle oluşturulan Arapça bir eserdir. Günümüze birçok nüshası gelen eser, II. Mehmed'e ithâf edilmiştir. İki bölüm halinde tertip edilen eserin birinci bölümü aritmetik hakkında olup beş makaleden oluşurken, ikinci bölümü arazi ölçümü hakkındadır ve tek bir makaleden ibarettir. Kâtip Çelebi tarafından *Ahsenü'l-Hediyye* adıyla şerh edilmeye başlanmış; fakat tamamlanamamıştır.[31] Eserin önemi Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1030/1621) Hulâsâtü'l-hisâb adlı eserini telif edinceye kadar Osmanlılar'da en kıymetli matematik kitabı kabul edilmiş olmasıdır.[32] Kâtip Çelebi'ye göre bu ilimde yazılmış olan en faydalı eserdir.[33] Adıvar, bu eserin Farsça olan aslının aynıyla Ali Kuşçu tarafından Arapça'ya çevrilerek müstakil bir eser gibi II. Mehmed'e ithâf edildiği meyanında tenkitte bulunduğu görülmektedir. Süheyl Ünver ise iki eserin hacimlerini kıyaslayarak Adıvar'ın eleştirilerine yanıt vermektedir.[34]

2. *Risâle fî istihrâci mekâdirizl-zavâyâ min mekâdiri'l-azlâ.* Üçgenlerde kenarların uzunluğundan açıların çıkarılması hakkındadır.[35]

3. *Risâle fi'l-kavâidi'l-hisâbiyye ve'd-delâili'l-hendesiyye.*[36]

---

[30] Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen-Cevaz İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, 1999, I, 21-24; Salih Zeki, *Âsârı Bâkiye,* İstanbul, 1329, I, 197; Adıvar, *a.g.e.,* I, 323; Ünver, *a.g.e.,* s.37-38; Fazlıoğlu, agm., I, 217; Unat, *a.g.e.,* s. 42.
[31] İhsanoğlu-Şeşen-İzgi, *a.g.e.,* I, 141.
[32], *a.g.e.,* I, 25-26; Unat, *a.g.e.,* s. 42-45; Fazlıoğlu, agm., I, 217.
[33] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn,* Beyrut, 1402/1982, I, 889.

[34] Adıvar, agm., I, 324; Ünver, *a.g.e.,* 37-38; 41-42.
[35] İhsanoğlu,-Şeşen-İzgi, *a.g.e.,* I, 24-25.
[36] a.mlf, *a.g.e.,* I, 25.

2.2.2. Astronomi

1. *Risâle fi'l hey'e.* Bir mukaddime ve iki makaleden meydana gelen Farsça bir eserdir. Semerkand'da (862/1458) telif edilmiştir. Ders kitabı hüviyetinde olan kitabın günümüze birçok nüshası intikal etmiştir. Eser Muslihiddin el-Lârî (ö. 979/1575) ve bilinmeyen bir müellif tarafından şerh edilmiş Pervîz Abdullah b. Abdullah (ö. 987/1579) tarafından *Mirkâtü's-semâ* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.[37]

2. *er-Risâletü'l-fethiyye fi'l-hey'e.* Ali Kuşçu, eserini II. Mehmed Otlukbeli savaşını kazandığı 16 Rebîülevvel 878/1473 Çarşamba günü tamamladığı için *Fethiyye* ismini vermiş ve sultana takdim etmiştir. Müellifin astronomi alanında en tanınmış eseridir. *Risâle fi'l hey'e* adlı eserinin genişletilmiş Arapça çevirisidir. Eser bir mukaddime ve üç makaleden oluşmaktadır. Eser Sinâneddin Yusuf (ö. 912/1506) ve Mîrim Çelebi (ö.931/1525) tarafından şerhedilmiştir. Seydi Ali Reis (ö. 970/1563) tarafından diğer kaynaklardan da istifade edilerek Türkçe'ye tercüme edildi. Daha sonra Seyyid Ali Paşa (ö.1262/1846) tarafından kısaltılarak ikinci defa Türkçe'ye yeniden çevrilmiştir.[38] Eserde bir yenilik ortaya konmadan döneminin astronomi bilgileri derlenmiştir.[39]

3. *Şerh-i Zîc-i Uluğ Beg.* Farsça olan bu eser Salih Zeki'ye göre Ali Kuşçu'nun en önemli çalışmasıdır. Bu eserde, Semerkand'da iken tamamlanmasına yardımcı olduğu *Zîc-i Gürgânî*'nin girişinde yalnızca zikredilmekle yetinilen meselelerin delillerini eklemiştir.[40] Adıvar da bu şerhin dönemi itibariyle en ileri düzey teorik matematik içeriğe sahip olduğunu belirtmektedir.[41]

---

[37] Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen-Cevat İzgi-Cemil Akpınar-İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlı AstronomiLiteratürü Tarihi,* İstanbul, 1997, I, 30-33.

[38] Taşköprüzade, *a.g.e.,* s. 160; Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* II, 1236; İhsanoğlu-Şeşen-İzgi-Akpınar-Fazlıoğlu., *a.g.e.,* I, 33-35; Fazlıoğlu, agm., I, 218.

[39] Dizer, *a.g.e.,* s. 28; Unat, *a.g.e.,* s. 50.

[40] Salih Zeki, *a.g.e.,* I, 198. (krş. Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 966; Ünver, *a.g.e.,* s. 39; Dizer, *a.g.e.,* s. 26; Fazlıoğlu, agm., I, 217.)

[41] Adıvar, agm., I, 323.

4. *Şerhu't-Tuhfeti'ş-şâhiyye fi'l-hey'e.* Daha önce Seyyid Şerîf Cürcânî tarafından üzerine ta'lîkât yazılan Kutbeddin eş-Şîrâzî'nin (ö.710. 1311) *et-Tuhfeti'ş-şâhiyye* adlı eserinin şerhidir. Şerh eserin dâireler kısmında sona ermektedir.[42]

5. *Risâle fî halli eşkâli'l-muaddili'l-kamer li'l-mesîr.* Ali Kuşçu'nun Kirmân'dan Semerkand'a döndüğünde Uluğ Bey'e takdim ettiği eserdir. Klasik döneme ait kaynaklarda çok önemli bir eser olduğu ifade edilmesine[43] rağmen Salih Zeki bunun sanıldığı gibi olmadığını belirtmektedir.[44] Günümüz araştırmacıları Unat ve Fazlıoğlu gerekçelerini belirterek eserin önemini vurgulamaktadırlar.[45]

Risâle George Saliba tarafından neşredilmiştir.[46]

6. *Risâle fî aslı'l-hârici yümkinü fi's-süfliyyeyn kemâ fî gayrihimâ.* Yerin ve güneşin hareketleri hakkında olan bu risâlede Ali Kuşçu, kendinden önceki bazı astronomi âlimlerini tenkit eder ve onların hatalı bulduğu görüşlerini düzeltir.[47]

2.2.3. Mekanik Âletler

1. *et-Tezkire fî âlâti'r-rûhâniyye.* Takiyüddin er-Râsıd'ın (ö. 993/1585) *el-Kevâkibü'd- dürriyye fî vaz'i'l-benkâmâti'd-devriyye* adlı eserinde "Bir kimse *Rûhânî Aletlere Dair* adlı eserde ruhunu takdis ettiğim Ali Kuşçu'nun *Tezkire*'sinden haberdar olursa bunun mucidinin erdemini anlar" diyerek bahsettiği eser olmalıdır.[48]

---

[42] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 367.
[43] Taşköprüzade, *a.g.e.,* s. 159; Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 884; Mecdî, *a.g.e.,* s. 181; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr* (nşr. M. Hüdai Şentürk), Ankara, 2003, II, 197; Şevkânî, *a.g.e.,* I, 243.
[44] Salih Zeki, *a.g.e.,* I, 197.
[45] bkz. Unat, *a.g.e.,* s. 66-68; Fazlıoğlu, agm., I, 217-218.
[46] George Saliba, "Al-gushji's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, III, 187-203.

[47] İhsanoğlu-Şeşen-İzgi-Akpınar-Fazlıoğlu, *a.g.e.,* I, 35; Unat, *a.g.e.,* s. 68-69; Fazlıoğlu, agm, I, 218.
[48] Takiyüddin, "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" *16'ıncı Yüzyılda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in 'Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızla' Adlı Eseri* (nşr. Sevim Tekeli), Ankara, 2002, s. 46. (Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, agm, I; 219; Unat, *a.g.e.,* s. 40.)

2.2.4. Dil

1. *el-Unkudu'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir.* Lügat ilminin ilkeleri, iştikâk ve sarf bölümlerinden oluşan eseri Ali Kuşçu, II. Mehmed'e ithaf etmiştir.[49] Ahmed Afîfi tarafından (ö. 1421/2001) Kâhire'de *Unküdü'z-zevâhir fi's-sarf* adıyla yayımlanmıştır. Vaz ilmini konu edindiği belirtilen ilk bölüm üzerine Müftüzâde Abdürrahim Efendi bir şerh yazmıştır. Abdullah Yıldırım, eserin vaz ilmiyle alakalı olan ilk bölümünü esas alan bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.[50]

2. *Şerhu'ş-Şâfiye li-İbni'l-Hâcib.* İbn Hâcib'in sarf ilmine dair kaleme aldığı *eş-Şâfiye* adlı eserinin Farsça şerhidir.[51]

3. *el-İfsâh.* İbn Hâcib'in nahiv ilmine dair kaleme aldığı *el-Kâfiye* adlı eserinin şerhidir.[52]

4. *Fâide li-tahkîki lâmi't-ta'rîf.* Lâm-ı ta'rîfin özelliklerinden bahseden tek varaklık bir risâledir.[53]

5. *Risâle Mâ ene kultü.* Teftâzânî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazdığı ve *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "mâ ene kultü" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. Aynı adla başka müelliflerin de risâleleri vardır.[54]

6. *Risâle fi'l-hamd.* **.** Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü'l-kübrâ* olarak da tanınan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*'de söz konusu ettiği "hamd" ile ilgili sözlerinin tahkikine dair bir risâledir. Baş tarafında Ali Kuşçu bu risâlesini Otlukbeli Savaşı

---

[49] Mecdî, *a.g.e.,* 184; Hacı Halîfe, II, 1174; Şevkânî, *a.g.e.,* I, 496.
[50] Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir/Ali Kuşçu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Danışman: İsmail Durmuş, 2007.

[51] Hacı Halife, *a.g.e.,* II, 1021.
[52] a.mlf, *a.g.e.,* II, 1373.
[53] Cengiz Aydın "Ali Kuşçu" *DİA*, Ankara, 1989, II, 409.
[54] Hacı Halîfe, *a.g.e.,* I, 888; Cengiz Aydın. agm., II, 409-410.

esnasında telif ettiği *el-Fethiyye* adlı eserinden sonra bir kısım ulemânın talebi üzerine yazdığını belirtmektedir.[55]

7. *Risâle fî vaz'i'l-müfredât.*, Lafızların vaz'ında gaye sorununu ele aldığı bu eserde Ali Kuşçu, kendisinden önceki düşünürler arasındaki yaygın olan anlayışı ortaya koymasının ardından eleştirel tahkikte bulunmaktadır. Abdullah Yıldırım eseri neşrederek Türkçe'ye tercüme etmiştir.[56]

8. *Risâle fi'l-istiâre.* İstiâre konusunu ele alan eser Musa Yıldız tarafından önce neşredilmiş,[57] daha sonra İsmail Ayvalı (ö.1194/1780) tarafından yapılan şerhiyle birlikte neşredilerek Osmanlı döneminde yapılan Türkçe tercümesinin transkripsiyonuyla birlikte Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır.[58]

2.2.5. Usûl-i Fıkıh

1. *Hâşiye ale't-Telvîh.* Sadru'ş-şerîa es-Sânî'nin (ö.747/1346) *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* adlı usul-ı fıkıh eseri üzerine *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* adıyla Sadeddin Teftâzânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir.[59] Eser, Hasan Özer tarafından neşredilmiştir.[60] Eserin Teftâzânî'ye karşı Sadru'ş-şerîa es-Sâni'yi savunma gayesini esas almakla birlikte bazen onu eleştiriye tabi tuttuğu belirtilmiştir.[61]

---

[55] Ali Kuşçu, *Risâle fi'l-hamd,* Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü nr. 538/9, vr. 1a; (bkz. Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 862; Cengiz Aydın, agm, II, 410.)

[56] Abdullah Yıldırım, "*Ali Kuşçu ve Risâle fî vaz'i'l-müfredât'*ı" İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2008, sy. 19, 77-85. *el-Unkûdu'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir* ve *Risâle fî vaz'i'l-müfredât* dışında Adudiddin el-Îcî'nin *Risâletü'l-vaz'iyye* adlı eseri üzerine yazılan bir şerh Ali Kuşçu'ya nisbet edilmektedir. (bkz. Adıvar, agm, I, 322; Ünver, *a.g.e.,* s. 34; Aydın, agm, II, 409; Fazlıoğlu; agm, I, 218.) İbrahim Özdemir yaptığı araştırma sonunda ilgili şerhin Ebu'l-Kâsım Ali el-Leysî es-Semerkandî'ye (ö.888/1483) ait olduğu tesbitinde bulunmaktadır. Abdullah Yıldırım da bu değerlendirmeyi desteklemektedir. (bkz. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul, 2006, 203-204; Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir/Ali Kuşçu,* s. 4.)

[57] Musa Yıldız, "Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-istiâresi*" İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 1999, sy. 3, s. 224-234.

[58] a.mlf., *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstiâresi,* Ankara, 2002, s. 49-151; 153-163; 164-173.

[59] Mecdî, *a.g.e.,* s. 184.

[60] Hasan Özer, "Ali Kuşçu ve 'Hâşiye ale't-Telvih' Adlı Eseri" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2009, sy. 13, s. 369-392.

[61] Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa, 2001, s. 194.

2.2.6. Tefsir

1. *Ta'lîkât alâ Şerhi'l-Keşşâf.* Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* adlı eserine Teftâzânî'nin yapmış olduğu şerhin ilk kısımları üzerine yazılmış ta'likattır.[62]

2. *Tefsîru'z-Zehraveyn.* Bakara ve Âl-i Imrân sûrelerinin tefsiri olduğu belirtilmektedir.[63] Cunbur, eserin ismini *Cevâhiru't-tefâsir li'z-Zehraveyn* olarak vermesinin ardından *Keşfü'z-zunûn'* da eserin Hüseyin b. Ali el-Kâşifî'ye, *Hediyyetü'l-ârifîn'* de ise Ali Kuşçu'ya nisbet edildiğini belirtmektedir.[64] *Keşfü'z-zunûn*'da Kâşifî'ye nisbet edilen eser *Cevâhirü't-tefsîr li tuhfeti'l-emîr* ismiyle kayıtlanmıştır.[65] Hediyyetü'l-ârifîn'de ise eser *Cevâhirü't-tefsîr li'z-Zehraveyn* ismiyle kayıtlıdır.[66]

2.2.7. Kelâm

1. *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm.* Eser üzerine değerlendirmemiz müellifin ilmî şahsiyetinin anlatıldığı kısımda ele alınacaktır.

2.2.8. Diğer Eserleri

1. *Mahbûbü'l-hamâil fî keşfi'l-mesâil.* Ali Kuşçu'nun yirmi fende yirmi risâleyi bir araya getirerek bir ciltte toplamıştır. Rivayete göre Ali Kuşçu, hiçbir zaman yanından ayırmadığı bu risâleyi tekrar tekrar yeniden okumaktaymış.[67]

2. *Ayasofya Tarihi.* Farsça kaleme alınmış bir risâledir.[68]

3. *Kânunnâme-i Çin ve Hıtâ.* Yirmi bab olarak tertip edilmiş dili Farsça olan aynı adlı bir eser vardır. Bu eseri bazı tüccarlar I. Selim için yazmış sonra Türkçe'ye

---

[62] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* II, 1479; Cunbur, *a.g.e.,* s. 23.
[63] Mecdî, *a.g.e.,* 184; Hacı Halîfe, *a.g.e.,* I, 448.
[64] Cunbur, *a.g.e.,* s. 5.
[65] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 613.
[66] İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul, 1951, I, 736.
[67] Mecdî, *a.g.e.,* s. 184.; Ünver, *a.g.e.,* s. 34.
[68] Mecdî, *a.g.e.,* s. 184; Hacı Halîfe, *a.g.e.,* I, 286; Ahmet Akgündüz-Said Öztürk-Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya,* İstanbul, 2005, s. 52-53.

çevirmişlerdir. Denildiğine göre Ali Kuşçu, Uluğ Bey'in görevlendirmesiyle Hıtâ'ya gitmiş ve eserde belirtildiğine göre orada gördüklerini kaleme almıştır.[69]

2.3. İlmî Şahsiyeti

2.3.1. Genel Çerçeve

Ali Kuşçu, birçok ilim dalında üst düzeyde birikime sahip bir ilim adamı, yaşadığı dönemin ifadesiyle allâmedir. Kendisinin önemli bir özelliği sahip olduğu derin bilgi birikimini kaleme aldığı eserlerle somutlaştırmayı başarmış olmasıdır. Eserlerinin matematik, astronomi, dil, kelâm usûl-i fıkıh, tefsir gibi ilim dallarına şümûlü onun hakkında nihâi hükümlere sahip olmayı zorlaştırmaktadır. Bunun yanında eserleri hakkında ileri sürülen eleştiri ve takdirlerin farklılaşmasına dikkat edilmelidir.

Ali Kuşçu, özellikle Osmanlı ilim çevreleri tarafından büyük saygı görmesine karşın aslen eşine nadir rastlanabilecek medeniyet merkezi olan Mâverâünnehir ve İran'ın ilim muhitinin Semerkand ve Herat şehirlerindeki dönemin en önemli ilim adamlarını kadrosunda barındıran medreselerin ilim dünyasına kazandırdığı bir şahsiyettir.[70] Ömrünün son yıllarında İstanbul'a yerleşmesi ve burada kısa bir süre de olsa tedrîs faaliyetlerinde bulunması muhtemelen kendisine karşı olan olumlu ilginin artmasında önemli bir sebeptir. Bu çerçevede İstanbul'a gelişiyle birlikte Osmanlı ilim çevrelerinde matematik ve astonomi alanlarındaki çalışmalar gerçek anlamda onunla başlayarak parlak bir aşamaya geçmiştir.[71] Mahmut Paşa ve Molla Hüsrev'le birlikte Sahn-ı Seman medreselerinin programını tertip ettiği rivayeti kendisi hakkında dile getirilen önemli bilgilerdendir.[72] Osmanlı medrese teşkilatının düzenlenmesine dair bu rivayetin tetkiki sonucunda kesin bilgiden ziyade rivayet düzeyinde kaldığı tespitine rağmen Fatih Medreseleri Vakfiyesi'nde müderrislerin dinî ve aklî ilimlere vukûfiyet

---

[69] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* II, 1314; Ünver, *a.g.e.,* s. 36; Cunbur, *a.g.e.,* s. 51-52.
[70] Heidarzadeh, agm, s. 424-426; Halil İnalcık, *Şair ve Patron,* Ankara, 2003, s. 11; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu" *Dîvân İlmî Araştırmalar,* İstanbul, 2003/1, sy. 14, s. 2-11.
[71] Salih Zeki, *a.g.e.,* s. 197; Adnan Adıvar; *Osmanlı Türklerinde İlim,* İstanbul, 1943, s. 32; Franz Babinger*, Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı* (trc. Dost Körpe), İstanbul, 2003, s. 413-413; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (trc. Ruşen Sezer), İstanbul, 2004, s. 184.
[72] Adnan Adıvar, *a.g.e.,* 33; Ünver, *a.g.e.,* 18-19; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatı,* Ankara, 1988, s. 7; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, 2005, I, 131-132.

şartının aranmasında Ali Kuşçu tesiri düşünülmekte[73] ve Osmanlı ilim anlayışının merkezinde yer aldığı vurgulanmaktadır.[74]

Ali Kuşçu'nun dönemindeki âlimlerle kurmuş olduğu münasebetler de ilgi çekicidir. Molla Câmî olarak geniş ölçüde tanınan Abdurrahman Nureddin Câmî (ö.898/1492) ile münasebetlerine değinmemiz faydalı olacaktır. Bazı araştırmalara göre Ali Kuşçu'nun Molla Câmî'ye Herat'ta takrîben (h. 828-830) yılları arasında hocalık yaptığı belirtilir. [75] Daha sonraki bir tarihte Ali Kuşçu Herat'ta Molla Câmî'yi ziyaret eder ve aralarında geçen diyalog şu şekilde ifadelendirilir: "Mevlana Ali Kuşçu bir gün Herat'ta Türkler gibi giyinmiş ve çantayı beline bağlamış olarak Nuredin Câmî ile aynı mecliste braraya gelmiştir. Kuşçu burada astronominin en zor problemlerini Molla Câmî'ye anlatmıştır. Ali Kuşçu, Câmî'nin bu problemleri çözemeyeceğini düşündüğü halde Câmî bütün çözümleri ortaya koymuş ve Kuşçu'ya çantasında başka bir şey olup olmadığını sormuştur."[76] Bu olay diğer bir metinde ise şöyle aktarılır: "*Reşahat* ise, Ali Kuşçu'nun Herat'ta da bulunduğunu ve "Türkler gibi giyinerek" dolaştığını, Molla Câmî ile burada görüşüp astronomi konularında sohbet ettiklerini…"[77] Molla Câmî üzerine yapılan bir çalışmada ise şu bilgiler verilmektedir: "Diğer bir günde Ali Kuşçu, yanında 'bir grup Türk' ile birlikte Câmî'nin yanına gelmiş ve astronomi ile ilgili sorular sormaya başlamıştır. Câmî, Ali Kuşçu'nun sorduğu tüm soruları cevaplamış ve Ali Kuşçu sustuğunda ise Câmî, 'Ali Kuşçu'nun yapabileceği ancak bu kadar mı?' diye sormuştur. Bu anekdot, Câmî'nin entelektüel üstünlüğünü göstermektedir. Bu olay sonrasında Ali Kuşçu da Câmî'nin üstünlüğünü kabul etmiş ve bu olayın kendisine dünyada 'nefs-i kudsî'nin varolduğunu fark etmeye ittiğini söylemiştir."[78]

Herat'ta gerçekleşen bu buluşma ile alakalı olarak yazılan bilgilerin bazı farklılıklar taşımasının sebebinin araştırmacıların Kuşçu ve Câmî'e yönelik entelektüel ilgilerinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Ayrıca Molla Câmî'nin üç kere Ali

[73] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi" *Osmanlılar ve Bilim,* İstanbul, 2003, s. 84-85.
[74] Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu," I, 217.
[75] Heidarzadeh, agm, VIII. 421; Fazlıoğlu, agm, I, 216.
[76] Heidarzadeh, agm, VIII, 421.
[77] Fazlıoğlu, agm, I, 216.
[78]Ertuğrul Ökten, *Jâmî (817-898/1414/1492) His Biography And Intellectuel Influence In Herat,* Chicago, 2007, 241-242.

Kuşçu'nun seyahat edebilmesi için Ali Şir Nevâî'ye mektup yazması ve gerekli seyahat izninin alınmasında etkili olması da bu iki büyük âlimin aralarındaki münasebetin büyük problemler içermediği kanaati oluşturmaktadır.[79]

Ali Kuşçu ile ilgili rivayet edilen diğer bir ilmî tartışma da daha önce hayatı bölümünde aktardığımız Hocazâde ile med cezir hususunda tartışmasıdır. Bu tartışmada Hocazade'nin Teftâzânî'nin görüşünü tercih eden Ali Kuşçu'nun aksine Seyyid Şerîf Cürcânî'yi tercih etmesi ve bu hususta kaleme aldığı risâleyi Ali Kuşçu'ya ulaştırması sonrasında onun tarafından üstünlüğünün kabul edilmesi soru işaretleriyle karşılanmıştır.[80]

II: Mehmed'in yerli ulemâyı Ali Kuşçu'dan ders almaya teşvik etmesi ve onunla ilmî müsabakada bulunmalarını sağlama gayretleri II. Mehmed'in kendisinin ilmî şahsiyetine verdiği değeri açıkça göstermektedir.[81]

Ali Kuşçu, eserlerinin kendi yaşadığı dönemde pek önemli bulunmadığı[82] ve eserlerinin dilini değiştirerek eser adedini çoğaltma işi yaptığı[83] şeklinde eleştirilere konu olsa da günümüz araştırmacılarının kendisini yeni ve özgün düşünceleri olan bir ilim adamı olarak telakki ettiklerini belirtmeliyiz.

2.3.2. Kelâm İlmindeki Yeri

Ali Kuşçu'nun tarih sahnesinde yer aldığı IX/XV. yüzyıl müteahhir kelâm dönenimi olarak tanımlanan devreye tekabül etmektedir. İlim adamlarının ilmî meselelere yaklaşımları, bakış açıları ve bu çerçevede kaleme aldıkları eserleri tabii olarak ve kaçınılmaz bir biçimde kendi dönemlerinin ilmî anlayışını yansıtır. Bu çerçevede Ali Kuşçu'nun kaleme aldığı ve kendisini ilmî muhitte "bir kelâm âlimi" mevkiine çıkaran eseri *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* her anlamda o dönemin ilim anlayışını yansıtmaktadır.

---

[79] Heidarzadeh, agm, VIII, 427; Ökten, *a.g.e.,* s. 245
[80] Adıvar, "Ali Kuşçu" *IA,* I,322.
[81] Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişi esnasında II. Mehmed'in kendisine konak başına bin akçe göndermesini Adıvar, "Bu âlîcenabane harcırahı Fatih'in hakikî ulemâya olan riayet ve muhabbetini göstermek için kâfidir" sözleriyle değerlendirir.
[82] Salih Zeki, *a.g.e.,* s. 197.
[83] Adıvar, "Ali Kuşçu" *DİA,* I, 323.

Gazzâlî sonrasında kelâm ilminin yaşadığı dönüşümle ortaya çıkan gelişmeler Fahreddin er-Râzî'nin belirlediği, sınırlarını çizdiği ve istikametini tayin ettiği kelâm perspektifi sonucunu doğurmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin kaleme aldığı eserlerden teşekkül eden büyük külliyât halefleri tarafından birincil kaynak olarak ele alınmış ve bu eserlerin muhtevası merkezinde ilmî çalışmalar sürdürülmüştür. Daha sarîh bir şekilde ifade etmemiz gerekirse Fahreddin er-Râzî sonrası kelâm çalışmaları onun eserlerinde yer alan meselelerin tahkikini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu yaklaşımın temel sâiki Fahreddin er-Râzî'nin, seleflerinin eserlerinde vaz etmiş olduğu meseleleri gayet kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde tahkik ve tedkik başarısını göstermiş olmasıdır.[84] Kelâm ile felsefe arasında oluşturduğu belirtilen mezc faaliyetiyle kelâm'ın felsefeden ayırt edilemeycek bir mâhiyete büründüğü şeklinde eleştirilere uğrasa da kendisinden sonra gelen muhakkik âlimlerin bu problemi geniş ölçüde ortadan kaldırdığı ifade edilebilir.[85]

Fahreddin er-Râzî'den kısa bir süre sonra farklı ilmî alanlarda çalışmalar ortaya koyan Nasîruddin Tûsî'nin ilgi alanına kelâm ve felsefenin de dâhil olduğu görülmektedir. Bir Eş'ariyye âlimi olan Fahreddin er-Râzî'den Mu'tezile-Şîa düşüncesini benimsemekle ayrılan Nasîruddin Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî'nin ilmî mirasına karşı istiğna tavrıyla yaklaşma yerine büyük bir önem atfederek onu ciddiyetle ele aldığı ve tahkikini gerçekleştirerek bir anlamda ilmî bir muhâkeme ve hesaplaşmayı fiilî plana aktardığı görülmektedir. Bu faaliyetin önemli bir özelliği Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın düşüncesi üzerine yaptığı inceleme ve eleştirilerin tahkik edilerek yeniden yorumlanmasıdır. Nasiruddin et-Tûsî'nin çalışmaları kendisini Fahreddin er-Râzî'den sonra müteahhir dönem kelâm ilmi sahasının en önemli âlimlerinden biri olma mertebesine çıkarmış ve kendisinden sonra gelen âlimler onun çalışmaları üzerine mesai harcamayı ilmî zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Şüphesiz ki onun kaleme aldığı en kıymetli eserlerden biri de hacim olarak gayet küçük olan *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eseridir.

[84] Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,* İstanbul, 2009, s. 511; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî" *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker-Osman Demir), İstanbul, 2013, s. 37-38.

[85] Saçaklızâde Muhammed Efendi, *Mevâkıf* ve *Makasıd*'ın Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî'nin yolundan gitmediğini, filozofların düşüncesini nakletseler de gizleyip İslâm inancıylakarıştırmadıklarını; bilakis nakilde bulunduklarını tasrih ederek arkasından bu düşünceleri reddeddiklerini belirtir. (bkz. Saçaklızâde Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut, 1408/1988, s. 149.)

Bu aşamadan itibaren *Tecrîdü'l-i'tikad* ve üzerine yapılan çalışmalar hakkındaki değerlendirmeye geçmeliyiz.

Tecrîdü'l-i'tikâd

Eserin yazımı 660 (1262) yılında tamamlanmıştır. Kitabın adının aslında *Tahrîrü'l-akâid* olduğu fakat *Tecrîd* olarak şöhret bulduğu belirtilse de bunun nüshadaki tahriften kaynaklandığı belirtilmiştir.[86] Eserin *Tecrîd* adını alması gayet vecîz bir uslûpla yazılmasından kaynaklanmaktadır.[87]

Eser, Şîa'nın İsnâ-aşeriyye kolunun görüşlerine mutâbık kalınarak kaleme alınmış olup kendisinden sonraki Şîa kelâmcılarının tamamı üzerinde etkili olması[88] yanında kanaatimizce Ehl-i sünnet'e mensup müteahhirin dönem kelâm âlimlerinin de üzerinde derin bir etkide bulunduğundan söz etmek gerekir. Konuların felsefî olarak ele alındığı ve kelâm ile felsefenin en üst düzeyde mezc edildiği bir eser olduğu genellikle belirtilse de bu yaklaşımlar kanaatimizce eserin ihtiva ettiği meselelerin ayrıntılı olarak incelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Şirinov bu hususa daha önce temas etmiş olmakla[89] birlikte şunu ilave etmek isteriz ki Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Tecrîd*'de Şîa'ya uygun bir tarzda filozoflar ve Mu'tezile'nin görüşlerine uymasının yanında eklektik bir yaklaşım sergileyerek zaman zaman Eş'ariyye düşüncesine de meyl ettiği görülmektedir.

Eser "*maksad"* adı verilen altı bölümden oluşmaktadır: **1.** *Umûr-ı âmme* **2.** *Cevher - araz* **3.** *İlâhiyyât* **4.** *Nübüvvet* **5.** *İmâmet* **6.** *Meâd.* Eserin bu tertibinin müteahhir dönemin en önemli eserleri olarak kabul edilen Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ve Teftâzânî'nin *el-Makasıd* adlı eserlerinin tertibini belirlediği görülmektedir.[90]

Eserin ulemâ tarafından yoğun bir ilgiye mazhar olup üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılması hususunda "Nasîrüddin et-Tûsî'nin özellikle astronomi alanındaki

[86] Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, "Kitâbü Tecrîdi'l-i'tikâd" *Tecrîdü'l-i'tikâd* içinde, yy, 1407/1986, s. 73-75; Bekir Topaloğlu, "Tecrîdü'l-i'tikâd" *DİA,* Ankara, 2011, XL, 250.
[87] Halit Özkan, "Tecrîd" *DİA,* Ankara, 2011, XL, 249; Akil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul, 2011, s. 38.
[88] Ahmed Âbidî, "el-Muhakkiku't-Tûsî ve Kitâbühü't-Tecrîd," Ahmed Erdebîlî, *el-Hâşiye alâ ilâhiyyâtı'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* içinde*,* Kum, 1419, s. 18
[89] Şirinov, *a.g.e.,* s. 40.
[90] Celâlî, *a.g.e.,* s. 72.

çalışmalarıyla şöhret bulması, risâlenin açıklanmaya muhtaç şekilde vecîz yazılması, Sünnî âlimlerinin eserde imâmet konusundaki tarafgîr görüşleri eleştirme arzusu, şerh ve hâşiye yazarlarının kendi aralarında imâmet hususunda tartışmaya girmeleri eserin uzun zaman gündemde kalmasını sağlamıştır"[91] düşüncesi belirtilmiş olmakla beraber, biz bizzat eseri şerh eden şârihlerin bu çalışmaları niçin yaptıklarını izah eden açıklamalarının da dikkate alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hillî şerhinin mukaddimesinde *Tecrîd'*in en güzel bir düzen içinde kelâm meselelerinin büyük bir kısmını ihtiva ettiğini; fakat bununla birlikte son derece veciz olması sebebiyle bu ilme vâkıf olanların bile onu anlamada sıkıntıya düştüklerini ve bu sebeple kapalı kalan taraflarını izah eden bir eser kaleme aldığını belirtir.[92]

İsfehânî de şerhinin mukaddimesinde, *Tecrîd'*in küçük hacmine rağmen ilmî zenginlik, usûle ait en parlak incelikler ve ilmî hakîkatleri ihtiva edip benzeri olmayan şeyleri kapsamasına rağmen son derece vecîz ve bulmaca gibi olduğunu, düşünmeden anlamına ulaşılamadığını, bu sebebe binaen bu kapalılıkları gideren, esere yöneltilen itirazlar konusunda ikazda bulunan, eserde yer alan ve şüpheler barındıran meselelerin cevaplarına işaret ettiğini belirtir ve bu şüphelerin özellikle imâmet bahislerinde yer aldığına dikkat çeker.[93]

Ali Kuşçu da şerhinin mukaddimesinde Hillî ve İsfehânî'nin *Tecrîd* hakkındaki düşüncelerini tekrarlayarak eserin çok önemli bir muhtevaya sahip olduğunu belirtir.[94]

*Tecrîd'*in en önemli üç şârihinin eserlerinin mukaddimelerinde özellikle dile getirdikleri iki hususun vurgulanmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan birincisi, *Tecrîd'*in çok önemli ve zengin bir ilmî muhtevaya sahip olduğunun ifadesidir. İkinci husus ise eserin gayet vecîz bir uslûpla kaleme alınmış olmasıdır. Eserin küçük bir hacme sahip olması veciz bir uslupla yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır ve anlaşılabilmesi için şerh edilmesi gerekmektedir; fakat bu esere yönelik şerh etme amacı

---

[91] Topaloğlu, agm, XL, 251.
[92] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd,* Beyrut 1998, s. 4.
[93] Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid* (nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî), Kuveyt, I, 166-167.
[94] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr: 742, vr. 1b-2a.

yalnız kapalı ve muğlak oluşundan değil, bunun yanında daha da önemlisi içerik bakımından oldukça güçlü bir mâhiyet arz etmesidir. Aksi takdirde bu şerhlerin yazılması abesle iştigal mesabesinde olacaktır.

Tecrîd veya Nasîrüddin et-Tûsî hakkında çalışma yapan bazı araştırmacıların temas ettikleri bir hususa daha değinmemiz gerekmektedir. Tûsî'nin *Tecrîd*'de felsefî burhanlarla ispatta bulunduğu[95] ya da kelâmî-dinî düşüncelerin tamamını burhân ve felsefî kaidelerle ele aldığı[96] bunun sonucunda da cedele yer vermemiş olduğu iddiası eser için bir meziyet olarak belirtilmektedir.[97] Hemen belirtmek isteriz ki Tûsî, en azından cedelin ahlâkî kaidelere riâyet edilerek gerçekleştirilmesi olarak tanımlanan münâzaranın, engelleme (*men'*), delili bozma (*nakz*) ve iddiaya karşı koyma (*muâraza*) türünden kurallarını[98] *Tecrîd*'de ilmî şahsiyetinin gerektirdiği şekilde başarıyla uygulamaktadır. Tûsî'nin eserinin neredeyse tamamında konuları işaretlerle vaz ettiği göz önünde bulundurulduğunda, şerhler dikkatlice incelenmeksizin, bahsettiğimiz cedel/münâzara uygulamalarının anlaşılmasının mümkün olamayacağı vâzıhtır.

Tecrîd üzerine yazılmış olan ve kaynaklarda tespit edebildiğimiz şerhleri ele almamızın klasik dönemde ulemânın esere verdiği ehemmiyeti anlama açısından yol göstereceği kanaatindeyiz. Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ının kaynakları arasında yer alan daha önce kaleme alınmış şerhleri ilgili bahiste değerlendireceğiz.

Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Şemseddin el-İsfehânî şerhleriyle birlikte *Tecrîdü'l-i'tikâd* üzerine yapılmış en önemli üç çalışmadan biri olan Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhi, eserin sonunda belirtildiği üzere *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* şeklinde isimlendirilmiştir. Eserin tahkikinde yararlandığımız nüshaların tamamında da bu isim geçmektedir. Tûsî'nin esere verdiği ismin *Tecrîdü'l-i'tikâd* olduğu tespit edilmekle birlikte, Ali Kuşçu'nun kendi eserini bu şekilde isimlendirdiğini düşünmekteyiz.

---

[95] Celâlî, agm, s. 72.
[96] Âbidî, agm, s. 19.
[97] Şirinov, *a.g.e.,* s. 41.
[98] Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu,* Bursa, 1983, s. 14-21.

Ali Kuşçu, kaleme aldığı eserini ithaf ettiği Sultan Ebû Saîd Mîrzâ Han'ın ellibin dinar hediyesine mazhar olmuştur.[99]

Rivâyete göre Ali Kuşçu eseri *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ın önemli bir eser olduğunu ve bu şerhi yazmak için yetmiş cilt eser incelediğini belirtmektedir. Bunun yanında Molla Câmî'ye nisbet edilen bazı rivayetlere göre o Ali Kuşçu'nun eserine olumlu bakmamıştır. Onun düşüncesine göre Ali Kuşçu kendi yorumlarını yaparken dahi daha önceki âlimlerin görüşlerini tekrarlamaktan ileriye gidememiştir. Molla Câmî kendisinden *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a bir değerlendirme yazması istenildiğinde "eğer bunu yaparsam Ali Kuşçu normal şekilde ilmî çalışmalarına devam edemez ve problem çıkabilir" demiştir.[100]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz pasajda görüldüğü üzere Ali Kuşçu'nun eseri hakkında Molla Câmî'nin görüşleri olduğu belirtilen bazı iddialar serdedilmektedir. Bu iddialar doğru kabul edildiği takdirde ilmî kıymetinden söz edilemeyecek bir eserle karşı karşıya olduğumuzu da itiraf etmemiz gerekecek veyahutta kendi araştırmamız sonucunda daha farklı bir düşünceye ulaşacağız.

Ali Kuşçu'nun metninin mâhiyetini kavramanın öncelikle kaynaklarına nüfuzla gerçekleşeceğini düşünmemiz sebebiyle bizim tespit edebildiğimiz kaynaklarını ve bu kaynakların incelemesini yaptığımız *ilâhiyât* bölümünde kullanımlarını göstermeyi hedeflemekteyiz. Ali Kuşçu'nun belirtildiği gibi yetmiş cilt veya daha çok ya da daha az sayıda eser incelemiş olması mümkündür. Kanaatimizce bu eserlerin bir bölümü kelâm ilmine derinlikli bir vukûfiyet gayesiyle Ali Kuşçu tarafından mütalaa edilmiş, bunun yanında şimdi belirtecek olduğumuz eserler ise tespitlerimize göre bizzat *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ın yazımında kullanılmıştır:

1. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd.*

İbnü'l-Mutahhar Cemâleddin Hasan b. Yûsuf b. Ali el-Hillî (ö. 726/1326) tarafından kaleme alınan eser *Tecrîdü'l-i'tikâd* üzerine yazılan ilk şerhdir. Tûsî'nin öğrencisi olması hasebiyle onun metindeki maksatlarını en doğru biçimde anladığı

---

99 Ökten, *a.g.e.,* s. 234.
100 a.mlf, *a.g.e.,* s. 235.

düşünülmektedir.[101] Eser üzerine incelemelerimiz esnasında Hillî'nin bazı meselelerde Tûsî'ye katılmadığını ifade ettiğini tespit ettik.

Ali Kuşçu'nun *İlâhiyât* bölümünde *Keşfü'l-murâd*'ın ibaresinden iktibâsta bulunduğu konular şunlardır: Kudret sıfatı (275b); teklîf (307a), (307b); lutuf (308a), (308b); elem (309a). Burada belirtmiş olduğumuz iktibâslardan anlaşılacağı üzere Ali Kuşçu, Hillî'ye Ehl-i sünnet'in ilgi alanına girmeyen daha ziyade Mu'tezile mensuplarının kendi aralarında tartıştıkları konularda müracaat etmektedir.

2. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid (Şerh-i Kadîm).*

Ebu's-Senâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî (ö. 749/1349) tarafından kaleme alınmıştır. *Keşfü'z-zunûn*'da adı *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*[102] olarak kayıtlanmış olmakla birlikte eserin tahkikini yapan Advânî *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*[103] adıyla yayımlamıştır. İsfehânî, şerhinde Tûsî'nin metninin bulmaca gibi son derece veciz olduğunu belirtmiş, kaidelerini ve amaçlarını belirlemiştir. Özellikle, *imâmet* bahisleri üzerine olan itirazlara dikkati çekmiştir. Bu şerh öğrenciler arasında *Şerh-i Kadîm* ismiyle şöhret bulmuştur.[104] İsfehânî şerhini gerçekleştirirken Hillî'nin yöntemini esas almakta ve onun usûlünde olduğu gibi önce *Tecrîd* metnini vermekte daha sonra da *ekûlü* diyerek kendi şerhine başlamakta, bunun yanında *Tecrîd*'in mefhûmunu anlama hususunda da temelde Hillî'den yararlanmaktadır.

Advânî, İsfehânî'nin eserde kullandığı yöntemi maddeler halinde ifade etmiştir. Biz burada bunların bir kısmını belirtelim: **a.** İsfehânî şerhinde *Tecrîd*'in metninde yer alan az bilinen ve beyan edilmesine ihtiyaç duyulan kelimelerin açıklamasına özen göstermektedir. **b.** İsfehânî *Tecrîd*'in mânalarının açıklamasında en açık ve kolay ibarelere yer vermektedir. **c.** İsfehânî şerhi esnasında rastladığı ilmî ıstılahları hangi ilimden olursa olsun çoğunlukla tarif etmektedir. **d.** İsfehânî kendisini *Tecrîd*'de yer alan konunun şerhiyle sınırlandırmakta ve böylece konudan dışarıya

---

[101] Hâlid b. Hammâd el-Advânî, "Mukaddime," Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Kuveyt, 2012, I; 53; Şirinov, *a.g.e.,* s. 42.
[102] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 346-347.
[103] Advânî, *a.g.e.,* I, 111.
[104] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 346-347.

çıkmamaktadır. **e.** İsfahânî meselelerin ve delillerin mantıkî tahliline özen göstermektedir. **f.** *Tecrîd* metni çeşitli ihtimallere açık ise bu ihtimalleri belirtip ardından kendi tercihini yapmaktadır. **g.** Tûsî *Tecrîd*'de ulaşmak istediği amaca zarar veren ve amaçlanan mânaya ulaştırmayan ibare kullandığında İsfehânî uyarıda bulunmaktadır. **h.** İsfehânî, Tûsî ile ihtilâfa düştüğünde onu reddetmektedir. **i.** İsfehânî kendisinden önceki *Tecrîd* şârihlerini bazen tenkit etmektedir. **j.** İsfehânî kendisinden önceki bir zamanda bulunan bir âlimin yapılan itiraza verdiği cevaptan tatmin olmadığında onu reddederek kendi nezdindeki cevabını getirmektedir. **k.** Metnin tamamını vererek değil de bölerek parça parça şerh etmektedir. **l.** İsfehânî *Tecrîd* nüshalarının farklılıklarını belirtmeye önem vererek aralarından tercih yapmaktadır. **m.** İsfehânî, Tûsî'nin zikretmediği, delillerin dayandığı öncülleri bazen dile getirmektedir. **n.** Delilin derecesini ifade eden burhânî mi yoksa iknâî mi olduğu konusunda bazen uyarıda bulunmaktadır.[105]

Advânî, İsfehânî'nin şerhte takip ettiği yöntem hakkında bu değerlendirmeleri yapmasının ardından eserin değeri hakkında, Tûsî'nin Şiî İsfehânî'nin ise Ehl-i sünnet'in Eş'ariyye mezhebinden olması hasebiyle şerhin tartışmalar ve reddiyeler barındırmasından dolayı büyük bir ilmî kıymet ifade ettiğini, ayrıca konuların incelenmesini geniş tutmayarak çabasını metnin ibaresini açıklamaya hasrettiğini, muhaliflerini reddederken nezâketle hareket ederek onlardan hiç kimseyi yaralamadığını, önem verdiği şeyin hasmının sözünü delil ve burhânla iptal etmek olduğunu ve sözü uzatsa da bir konuya yönelik yapılan itirazların tamamını cevapladığını belirtmektedir.[106]

Ali Kuşçu'nun *İlâhiyât* bölümünde *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid'*ın ibaresinden iktibâsta bulunduğu konular şunlardır: Kudret sıfatı (275b), (276b); ilim sıfatı (278a); hüsün ve kubuh (296b), (297b), (298a), (298b), (299a), (299b); kulların fiilleri (301b), (302a); tevellüd (304b); teklîf (305b), (306a),(306b), (307a); lutuf (307b), (308b); elem (309a) (309b); ecel (311a); rızık (311a), (311b); fiyat (311b). Ali Kuşçu, İsfehânî'nin Hillî'den sonra şerhine Eş'ariyye'nin görüşlerini Eş'ariyye bakış

---

[105] a.mlf., *a.g.e.,* I, 116-123.
[106] a.mlf., *a.g.e.,* I, 126-127.

açısıyla alması ve Tûsî'nin Eş'ariyye'ye redlerini ilk defa onun eseri merkezinde cevaplaması sebebiyle birçok meselede alıntıda bulunmuştur.

Zikretmiş olduğumuz kıymetine binaen ünlü müellif Seyyid Şerîf el-Cürcânî de bu eser üzerine *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm* adıyla bilinen, ulemâ-i Rûm arasında *Hâşiyetü't-Tecrîd* adıyla şöhret bulan *Tecrîd*'in *Umûr-ı âmme* ve *cevher-araz* bahislerini ihtiva eden büyük bir hâşiye kaleme almıştır. Ulemâ bazı padişahların belirlemesi sebebiyle bu hâşiyenin tedrîsini devam ettirmişlerdir. Bu sebepledir ki bu eser üzerine telif edilen hâşiye ve ta'likâtların sayısı oldukça çoğalmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Muhyiddin Muhammed b. Hasan es-Samsûnî (h. 910).

2. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Şücâüddin İlyas er-Rûmî (h. 929).

3. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Sinâneddin Yûsuf Acem Sinan (h. -).

4. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Muhammed b. İbrahim Hatîbzâde (h. 901).

5. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* İbnü'l-Muîd.

6. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Ahmed et-Tâlişî el-Cîlî.

7. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (h. 870).

8. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Muhyiddin b. Muhammed b. Kâsım (h. 904).

9. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Muhammed b. Mahmûd el-Muğlavî el-Vefâî (h. 940).

10. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman et-Tokâdî (h. 926).

11. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Ali b. Emrullah İbnü'l-Hanâî (h. 979)

12. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Abdurrahman Gazzâlîzâde.

13. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Hızır b. Abdülkerîm (h. 999).

14. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Şücâüddîn el-Küsc.

15. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd*. Süleyman b. Mansûr et-Tûsî Şeyhî.

16. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Şah Muhammed b. Harem (h. 978).

17. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* İbnü'l-Berdaî.

18. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd*. Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde (h. 962)

19. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd*. Muhyiddin Ahmed b. İbrahim en-Nühâs ed-Dımeşkî.

20. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Şemseddin Ahmed b. Mahmûd Kadızâde (h. 988).

21. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Abdülganî b. Emirşah b. Mahmud (h. 991).

22. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd*. Muhammed Sipâhîzâde (h. 997).

23. *Hâşiyetü Hâşiyeti't-Tecrîd.* Muhammed b. Abdülkerim Zülf-i Nikâr (h. 964).[107]

Osmanlı medreselerinin ilmî hiyerarşisi için de Yirmili medreselerde İsfehânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*'iyle birlikte *Hâşiye-i Tecrîd'*in okutulması sebebiyle bu medreselere hâşiyenin adı kullanılarak *"Hâşiye-i Tecrîd Medreseleri"* adı verilmiştir.[108]

4. *Şerhu'l-Mevâkıf.*

Hâşiyetü't-Tecrîd müellifi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin telif ettiği diğer bir eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf'*tan Ali Kuşçu'nun *ilâhiyât* bölümünde önemli ölçüde iktibâsta

---

[107] Kâtip Çelebi, *a.g.e.,* I, 347-348.

[108] Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 452; Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tecrîdü'l-i'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 9.

bulunarak yararlandığı tespit edilmiştir. Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibâsta bulunduğu meseleler şunlardır: Kudret sıfatı (275b); ilim sıfatı (278a), (278b) (279a); sem' ve basar sıfatları (280a), (280b); hulûl etmemesi (286b); hâdislere mahal olmaması (288a), rü'yetullah (289a), (289b), (290a), (290b), (291a), (291b), (292b), (293a), (293b), (294a), (294b), (295a); hüsün ve kubuh (296b), (297a), (297b), (298b); kulların fiilleri (299b), (300a), (300b), (301a), (303b), (304a); tevellüd (304a).

Ali Kuşçu ayrıca eserin ismini belirterek müstakil olarak *el-Mevakıf*'tan şu konularda iktibâsta bulunmaktadır: Rü'yetullah (294a); kelâm sıfatı (283b), (284a),(284b).

Daha önce de belirttiğimiz üzere Seyyid Şerîf kaleme aldığı *Tecrîd* hâşiyesini eserin *cevher-araz* bölümünde tamamlamıştır. Ali Kuşçu'nun *ilâhiyât* bölümünden önce geçen iki bölümde mezkûr hâşiyeden yararlanmış olduğu tespit edilmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf* çerçevesinde konu ele alındığında metnin yazarı olan el-Îcî'nin Tûsî'nin düşüncelerine vâkıf olduğu ve eserinde onun *Tecrîd*'de vaz ettiği tahkîkâtı değerlendirmeye alıp tartıştığı müşâhede edilmektedir. Bu sebeple Ali Kuşçu, el-Îcî ve Seyyid Şerîf'in Tûsî'nin düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirmiş oldukları bu tahkîkatı dikkate alarak şerhinde kullanmaktadır.

4. *Şerhu'l-Mâkasıd.*

Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin kaleme aldığı bu eser, Ali Kuşçu'nun *ilâhiyât* konusunda en fazla müracaat ettiği kaynaktır. Öncelikle Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Mâkasıd*'dan yapmış olduğu iktibâsları belirtelim: İsbât-ı vâcib (275b); kudret sıfatı (276a), (276b); ilim sıfatı (277a), (277b), (278b); hayat sıfatı (279b); irâde sıfatı (279b), (280a); sem' ve basar sıfatları (280a), (280b); kelâm sıfatı (280b), (281a), (281b), (282a), (282b), (283a); bekâ sıfatı (284b), (285a); şerîkinin olmaması (285a), (285b), (286a); mütehayyiz olmaması (286a), (286b); hâdislere mahal olmaması (286b), (287a), (287b); lezzet duymaması (288b); rü'yetullah (288a), (288b), (289b), (290a), (291a), (291b), (292a), (292b), (293a), (293b), (294b), (295a); hüsün ve kubuh (297b), (298a), (298b), (299a), (299b); kulların fiilleri (299b); (301a), (301b), (302a), (302b), (303a), (303b), (304a); kazâ ve kader (304a), (304b); rızık (311a), (311b); aslah (311b), (312a).

Ali Kuşçu, nadiren *el-Makâsıd*'dan iktibasta bulunmaktadır: Makâsıd: Kulların fiilleri(303b), (304a) Ecel (311a).

Öncelikle, Ali Kuşçu'nun şerhinde Teftâzânî'den veya *Şerhu'l-Makâsıd*'dan istifade ettiğine ve onun eserinden alıntılar yaptığına dair bir işaretine rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Ali Kuşçu, şerhinin neredeyse her sayfasında Teftâzânî'nin ibaresini iktibâs etmesinin sebepleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Şârihimizin eserini kaleme alırken hangi kaynakları kullandığını tespit etme amacıyla *Şerhu'l-Mâkasıd'*ı incelemeye tabi tuttuğumuzda öncelikle onun bu eserin lafızlarını değiştirmeksizin kendi eserinde kullandığını belirledik. Daha sonra iki eseri konuları itibariyle ayrıntılı olarak mukayese ettiğimizde ise Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Makâsıd*'dan yoğun bir biçimde yararlandığı ortaya çıktı. İnceleyebildiğimiz konulardan hareketle Ali Kuşçu'nun *Tecrîd*'in birçok meselesini *Şerhu'l-Makâsıd*'la şerhettiğini söylememiz gerekmektedir.[109] Ayrıca müstakil olarak *Makâsıd* ve yine *Şerhu'l-Makâsıd* satır satır *Tecrîd*'le mukayese edildiğinde Teftâzânî'nin birçok meselede Tûsî'nin lafızlarını kullandığı ve yalnızca kendi metnini değil aynı zamanda bizzat *Tecrîd'*i de şerh ettiği açık bir biçimde görülecektir.

Osmanlı medreselerinde II. Mehmed'in de etkisiyle tedrîs amacıyla *Şerhu'l-Makâsıd* yerine bu esere nazîre olarak kaleme alınan *Şerhu'l-Mevâkıf'*ın tercih edildiği ve en üst dereceli olan Kırklı ve Hâriç Ellili medreselerde okutulduğu bilinmektedir.[110] Bununla birlikte gerek Osmanlı döneminde telif edilmiş en önemli kelâm eseri[111] olarak gerekse İslâm Medeniyeti'nde sahasında kaleme alınmış en önemli eserlerden birisi[112] olarak tanımlanan *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'da Ali Kuşçu bu büyük iki eserin her birinden azamî ölçüde istifade etmiştir. Gerekli gördüğü yerlerde bu iki eseri de ayrım gözetmeksizin eleştiriye tabi tutmuştur. Bu anlamda Tettâzânî'nin orta seviyeli ve

---

[109] Advâî, "Şahsî olarak düşüncem şudur ki *Tecrîdü'l-i'tikâd* üzerine yazılan şerhlerin en iyisi (*enfes*) bu şerhtir; çünkü bu İsfehânî'nin şerhinden, Cürcânî'nin hâşiyesinden istifade ettiği gibi aynı şekilde kendi içtihâd ve görüşlerini de ilave ederek *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd'*dan istifade etmiştir" demektedir. (bkz. Advâî, *a.g.e.,* I, 54-55.)

[110] Osman Demirci, *a.g.e.,* s. 382.

[111] İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu" *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi,* I, 218.

[112] a.mlf "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-hisâb'ının 'Çift Yanlış' ile 'Tahlîl' Hesâbı Bölümü," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, Sy. 3, Mart 2003, s. 87-106.

mercûh bir kelâm âlimi[113] olarak tavsif edilmesi kanaatimizce üzerinde tekrar düşünülmesi gereken bir meseledir. Nitekim medreselerde eserlerin farklı düzeylerde okutulması mutlak mânada eserlerin ilmî seviyesi ve değerini ifade etmeyebilir. Ayrıca kanaatimizce üst düzey eserlerden istifadeyle kaleme alınmayan eserlerin ilmî kıymetinin her zaman tartışma konusu olması ihtimal dâhilindedir.

Şerhinden anlaşıldığı üzere Ali Kuşçu, seleflerinin eserlerine olan vukûfiyeti sebebiyle kendisinden önce kaleme alınan eserlerin mâhiyetini çok iyi bilmekte ve tevarüs ettiği birikimi kendi eserine yansıtmaktadır. Ali Kuşçu'nun şerhinde yaptığı bu iktibâslardan söz etmemesi muhtemelen bir intihal çağrışımına sebep olabilir; lakin klasik dönem ilmî hayatında ilmî yetkinliğin bizzat eserlere vâkıf olma düzeyiyle belirlendiği bilindiği takdirde intihal probleminden söz edilmesi imkân dışı olacaktır.

Ali Kuşçu, belirtmiş olduğumuz mezkûr kaynaklarının ihtiva ettiği bilgileri kullanırken farklı yöntemler kullanmaktadır. Bazen iktibâs ettiği metni hiçbir tağyirde bulunmaksızın olduğu gibi kullanmaktadır. Bazen de metin üzerinde çeşitli tasarruflar yapar, mesela asıl metinde isim olarak yer alan bir lafız Kuşçu'nun metninde zamire dönüştürülür. Metinleri ihtisar ederek alıntılar. Alıntılanan metne ilaveler yaparak asıl metinle kendi metninin mefhumunu farklı hale getirir. Bir konuyu anlatırken farklı kaynaklarda yer alan metinleri bir araya getirir. Sık olarak uyguladığı yöntemlerden biri, *Tecrîd*'de yer alan bir itirazı ve ona verilen cevabı farklı metinlerden aktarmasıdır. Ali Kuşçu, iktibâs ettiği metinleri bahsettiğimiz şekillerde kullanarak bağımsız kendi metnini vücûda getirir. Bu sebepledir ki hâşiye yazarları eserindeki görüşlerini değerlendirirken ekseriyetle Hillî, İsfehânî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'i değil Ali Kuşçu'yu muhatap almaktadırlar; çünkü metin son şekliyle şârihin eseridir.

Okumalarımız sonucunda hâsıl olan diğer bir düşüncemiz de Ali Kuşçu'nun iktibâsta bulunurken kendi düşüncesine göre en kıymetli addeddiği metinlere yönelmiş olmasıdır. Bazı bilgilerin metinlerin hepsinde yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda şârihin tercih yaptığı daha açık bir biçimde anlaşılacaktır.

---

[113] a.mlf., "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu" *Dîvân İlmî Araştırmalar,* İstanbul, 2003/1, sy. 14, s. 24.

Ali Kuşçu, şerhinde kendisinden önce *Tecrîd'*e şerh yazan Hillî ve İsfehânî'nin şerh uslûbundan ayrılmaktadır. Hillî ve İsfehânî şerhlerinde öncelikle bir meseleyle alakalı olan metnin tamamını vermekte ardından *ekûlü* sözüyle kendi şerhlerine başlamaktadırlar. Ali Kuşçu ise bir meseleyi, o meselenin ihtiva ettiği *Tecrîd*'de yer alan delilleri, tek tek diğer delillerden ayırarak şerh eder. Sadece *Tecrîd*'in meramını açıklama gayesi güttüğü yerlerde muhtemelen çoğunlukla alıntı metinler kullandığı için *ekûlü* sözünü kullanmaz. Ali Kuşçu'nun metinde yer alan *ekûlü* sözünün devamındaki ifadeler bizzat kendisinin düşünceleridir ve çoğunlukla eleştiri içermektedirler. Bu eleştiriler meselelerin genel eleştirileri değil, meselelerin istinad ettiği delillerin ayrıntılı eleştirileridir. Büyük muhakkiklerden sayılan el-Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî, Ali Kuşçu'nun eserinin her yönden menbaı pozisyonunda olmaları ve Ehl-i sünnet anlayışında ittifak halinde olmalarına rağmen onun bu sert eleştirilerinin muhatabı olmaktan kurtulamamışlardır. Ali Kuşçu, gerçekleştirdiği bu eleştirileri naklî deliller yerine aklî delilleri kapsaması onun ilmî boyutunun aklî meseleri öncelediğini göstermektedir. Erdebîlî'nin hâşiyesini yayınlayan Âbidî, Ali Kuşçu'nun şerhinde ekseriyetle Tûsî'ye muvâfakat ettiğini bunun istisnâsının *İmâmet* bahisleri olduğunu belirtmektedir.[114] Âbidî'nin mezkûr ifadeleri, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* ve *Tecrîd*'in okunması sonrasında doğruluğunu tamamen yitirmektedir; çünkü şârihimiz yalnızca denildiği gibi *İmâmet* bahislerinde değil, birçok konuda Tûsî'ye ilmî kişiliğine uygun bir şekilde deliller vâsıtasıyla eleştiriler yöneltmektedir. Tûsî'nin meseleler hakkında ortaya koyduğu kanaatlerin kâhir ekseriyetle Mu'tezile düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere Ali Kuşçu, imâmet meseleleri ayrı tutulursa Şia düşüncesini bağımsız bir anlayış olarak kabul etmemekte Mu'tezile içinde bir grup olarak ele almaktadır.

Ali Kuşçu, *ilâhiyât* bahislerinde metin ve şerhi tek metne dönüştürerek mezc etmeyi nadiren gerçekleştirir. Bunun yerine metni vermesi sonrasında takririni yapar veyahutta metni vermesinin öncesinde, meselenin izahını yapar ve Tûsî'nin o meseleye işarette bulunduğu *Tecrîd* metnini "musannif buna şu sözüyle işaret etti" diye belirtir.

---

[114] Âbidî, *a.g.e.,* s. 23.

Ali Kuşçu'nun müteahhir dönem âlimi olması onun eserindeki yöntemini çeşitli açılardan etkilemektedir. Yusuf Şevki Yavuz'un kanaatimizce dönemin ve dolayısıyla da Ali Kuşçu'nu ilmî uslûbunu ortaya koyduğu tespitlerini dile getirmemiz gerekmektedir:

> "Başta Gazzâlî olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhirîn devri kelâmcıları, hangi alana ait olursa olsun delilin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesinin gerektiği hususunda birleşmişler, mütekaddimîn kelâmcılarınca benimsenen ilkeleri eleştirip terketmişler, buna bağlı olarak da gözlem ve deneye dayanan deliller yerine ta'lîlî kıyası kullanmışlardır. Zira onlara göre salt akıl ilkelerine dayanan delil duyu verilerine dayanan delilden daha doğrudur. Yine onlara göre bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir. Gazzâlî, delillerin en doğrusunu mantıkî kıyas formuna sokulanların teşkil ettiğini ve bunların dışında bir kanıtlama vasıtasının bulunmadığını söyleyerek İslâm düşüncesinin doğrulanması ve savunulması için kıyası temel ispat metodu haline getirmiş ve bu tutumunu Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmıştır. Ona göre Kur'an'da yer alan bütün deliller, öncüllerinin tamamı belirtilmemiş mantıkî kıyaslar şeklindedir ve bunlar hem doğru hem de yanlış kıyas türlerine ışık tutmaktadır… Gazzâlî'nin, delilin şekli ve mahiyeti konusunda kelâm ilmine getirdiği yenilik kendisinden sonra Râzî, Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Beyzâvî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi âlimlerce benimsenerek devam ettirilmiş ve bu alandaki çalışmalar daha ileri seviyelere götürülmüştür."[115]

Ali Kuşçu, aktarmış olduğumuz metinde isimleri zikredilen selefleriyle aynı ilmî muhite ait olduğu için eserini onlar gibi klasik mantık formlarıyla yazmıştır. Ortaya koyduğu deliller büyük ölçüde hamlî iktirânî ve şartî istisnâî kıyaslardan oluşmaktadır. Hamlî kıyasın teşekkül ettiği unsurları bazen belirtmekte, şerhinin birçok yerinde

---

[115] Yusuf Şevki Yavuz, "Delil," *DİA,* Ankara, 1994, XVI, 136-137.

lüzûm, mülâzemet, mukaddem, tâlî ifadelerini kullanarak şartî kıyaslara başvurduğunu izhâr etmektedir.

Ali Kuşçu, şerhinde Eş'ariyye'ye mutâbık kalmış, tekvîn meselesinde açıkça görüldüğü gibi Eş'ariyye âlimlerinin tahkikini tercih etmiştir. Eş'ariyye düşüncesini benimsemesine rağmen Eş'ariyye âlimlerinin vaz' ettiği delilleri eleştirmekten kaçınmayarak kendi tahkikini gündeme getirmiştir. Bununla birlikte Ali Kuşçu Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki tartışmalara eğilmek yerine Ehl-i sünnet esasında bir düşünce geliştirmeyi çalışmasının esası kılmaktadır.

Ali Kuşçu eserini telif etmesi sonrasında "*Şârih-i Tecrîd"* diye anılması bu alanda yaptığı işin önemini anlatmak için yeterlidir. Ali Kuşçu, daha hayatta iken eser ulemâ tarafından çok kıymetli addedilmiş ve kanaatimizce klasik dönemin ilmî dikkatlerine vâkıf olan araştırmacılar tarafından son döneme kadar istifade edilen bir kaynak hüviyetini muhafaza etmiştir.

Ali Kuşçu daha hayatta iken Celâleddin ed-Devvânî *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a bir hâşiye yazmış ve Sadreddin eş-Şirâzî bu hâşiyeye itirazlarını içeren bir hâşiye yazmıştır. Devvânî bunun üzerine başka bir hâşiye yazarak Şirâzî'nin itirazlarını reddetmiştir. Daha sonra Şirâzî, Devvânî'nin yazdığı son hâşiyeye karşı bir hâşiye daha yazmıştır. Devvâni, bu hâşiyeye karşı tekrar bir hâşiye yazmış, Şirâzî vefat ettiği için oğlu Gıyâseddin Mansûr Şirâzî *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a bir hâşiye yazarak Devvânî'ye cevap vermiştir.[116]

---

[116] Harun Anay, *Ed-Devvânî Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s. 140. Ayrıca astronomi konusunda uzmanlığıyla tanınan; fakat ilmî geleneğimizi iyi tanıyan Fatin Gökmen'in Ali Kuşçu hakkındaki şu kanaatleri de dikkat çekicidir: "Sonra zamanının enbüyük felsefe ve Kelâm âlimi olduğu için de severim: Uluğ Beyin şehâdetiyle hâmisini kaybeden ve rasadhânenin mânen ihtimal ki maddeten de yıkıldığını gören Ali Kuşçu heyet ve riyâziye sahasını bırakarak o zamanda oldukça revaçta bulunan felsefe ve Kelâm sahasına çekilmişti. Bu sahada dahî muâsırlarını gölgede bırakmış ve Nâsırî Tûsî'nin Kelâmdan bâkir fikirleri ihtiva eden Tecrid eseri üzerine yazmış olduğu şerh ile kudretini göstermişti. Bu kudrete derece vermek için zikri geçen şerh sebebiyle birkaç asır uzayıp giden ve birçok münâkaşa ve muârazalarardan terekküp eden şu mübâreze-i ilmiyeyi hatırlatmak kifâyet eder. O zamanki İslâm âleminde Celâleddin Devvânî ve Mîr Sadreddin Şirâzi isminde iki büyük âlim Kelâm sahasına hâkim bulunuyorlardı. Devvânî Ali Kuşci'nin şerhi üzerine bir hâşiye yazmış, Mîr Sadreddin de bir hâşiye yazarak Devvânî'nin bazı izahlarını tenkit etmiş. Devvânî de ikinci bir hâşiye yazarak tenkitleri cevaplandırmış ve mukâbil tenkitlerde bulunmuş, Mîr Sadreddin'de buna cevap vererek daha ağır tenkitlere girişmiş. Devvânî üçüncü bir hâşiye yazarak muhâsımına cevâp vermiş ve hırpalamıştır. Bu arada Mîr Sadreddin vefât etmekle oğlu üçüncü bir hâşiye yazarak babasını müdâfaa

Devvânî bu tartışmalar esnasında şu hâşiyeleri kaleme almıştır: **1.** *el-Hâşiyetü'l-Kadîme alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm.* **2.** *el-Hâşiyetü'l-Cedîde alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm.* **3.** *el-Hâşiyetü'l-Eced alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm.* **4.** *el-Havâşî bi-Tecrîdi'l-gavâşî.*

Şirâzî Devvânî'yi red amacıyla burada aktaracağımız hâşiyelerden ilk üçünü oğlu Mîr Gıyâsüddîn Mansûr el-Hüseynî ise dördüncüsünü kaleme almıştır: **1.** *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm,* **2.** *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm,* **3.** *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm* **4.** *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm.*[117]

Devvânî ve Şirâzî'nin hâşiyeleri dışında eser üzerine birçok hâşiye daha yazılmış, bu eserlerin sayısı hakkında oldukça mübalağalı rakamlar ifade edilmiştir.[118]

Ali Kuşçu, kendi dönemi ve sonrasında modern döneme kadar ulemâ tarafından dikkate alınmış ve etkisi, eseri üzerine kaleme alınan hâşiyelerle sınırlı kalmayarak müstakil bağımsız eserlerde düşüncelerine yer verilmiştir.

Devvânî, filozofların hudûs konusundaki düşüncelerini ele aldığı esnada bu meselenin ayrıntılarını *Havâşi'ş-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*'de ele aldığını belirtmektedir.[119]

Ali Kuşçu'nun muâsırı olan Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* adlı eserinde kulların fiilleri meselesinde kanaatimizce *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*dan istifade etmektedir.[120]

Abdülganî Nâblusî müteahhir dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin ahvâl meselesinden istifadeyle irâde konusunda geliştirdikleri anlayışı tartıştığı *Tahkîku'l-*

---

etmiş ve muâsırları ve halefleri tarafından devâm edilerek iki asır uzatılmıştır. Büyük eserler olan bu hâşiyeler halefleri tarafından birçok ta'likâtla tevşih edilmiştir. Böyle büyük bir hareket-i ilmiye tevlîd eden eserin müellifini sevmek ve hürmet etmek hiç şüphesiz bize düşen bir vazîfedir." (bkz. Fatin Gökmen, "Takriz", *Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri* içinde, s. 7-8.)

[117] Hacı Halîfe, *a.g.e.,* I, 249-350.

[118] Seyyid Hüseyin Nasr, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* üzerine dörtyüzden fazla âlim eser yazmıştır demektedir. (bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (çev. Savaş Şafak Barkçin-Hüsamettin Arslan), İstanbul, 1987, s. 186.)

[119] Celâlüddin ed-Devvânî, *Celâl ale'l-Akâidi'l-Adudiyye* (*Hâşiyetü'l-Celâl* içinde), İstanbul, 1314, I, 51.

[120] Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye,* s. 49.

intisâr fî ittifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdi alâ halkı'l-ihtiyâr adlı eserinde *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ı *Şerhu'l-Mevâkıf'*la birlikte ele almakta ve Ali Kuşçu'nun eserine temel bir kelâm eseri tarzında yaklaşmaktadır.[121]

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerhederken belli başlı Mâtürîdiyye kaynaklarına başvurup bunların adını belirlemesi, özellikle Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki ihtilâfları tespit etmesi ve kendisinden sonra bu konuya dair eser yazanların kaynağı haline gelmesiyle müteahhir dönem Mâtürîdiyye eserleri arasında istisna teşkil edecek şekilde büyük önem taşıyan *İşârâtü'l-merâm*[122] adlı eserinde Beyâzîzâde Ahmed Efendi, vücûdun mâhiyetle ayniyeti hakkında değerlendirmede bulunurken *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*a başvurmaktadır.[123]

Son dönem Mâtürîdî âlimlerinden Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi *Risâle fi'l-fark beyne'l-Kelâmi'n-nefsî ve beyne'l-Kelâmi'l-lafzî* adlı eserinde Teftâzânî, Tûsî ve Ali Kuşçu'yu zikretmekte ve bu üç âlimin konu hakkında aynı düşünceyi benimsediklerini belirtmektedir.[124]

Son dönem âlimlerinden Babanzâde Ahmet Nâim'in *İlmü'n-nefs* çalışmasında *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ın gâiyet, mebde, nisyân, tahdikve zühûl konularınının kendisine kaynak teşkil ettiği belirtilmiştir.[125]

Saçaklızâde *Unkûduz'z-zevâhir* hakkında, talebelerin bu eserden bir nüshayı edinerek yanlarından ayırmamaları gerektiğini, çünkü iştikâk, vaz' ve sarf ilimlerinde bu eserin benzerini görmediğini belirtmektedir.[126]

---

[121] Abdülganî b. en-Nâblûsî, "Tahkîku'l-intisâr fî ittifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdi alâ halkı'l-ihtiyâr" Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg, 2008, s. 83-85.
[122] Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA,* XXVIII, 167
[123] Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm (*thk. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire, 1949, s. 209.

[124] Kütahyalı Ahmed Âsım, *Risâle fi'l-fark beyne'l-Kelâmi'n-nefsî ve beyne'l-Kelâmi'l-lafzî,* İstanbul, s. 20.
[125] İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi,* İstanbul, 2000, s. 98.
[126] Saçaklızâde, *a.g.e.,* s. 121.

XIII. (XVIII) yüzyılın muhakkik dil âlimlerinden Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1792) Ali Kuşçu'yu Teftâzânî ile birlikte değerlendirmeye alarak dil ilimlerindeki önemli yerini göz önüne sermektedir.[127]

[127] Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân ale'l-Üşmûnî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), yy. ty. I, 285.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYÂT

1.1. ALLAH'IN VARLIĞI

İslâm inancının Allah'ın varlığını kabul esasına dayandığı ve bu sebeple kelâm ilmine dair telif edilen eserlerde Allah'ın varlığının kanıtlanmasına diğer bir ifade ile isbât-ı vâcib meselesine hususi bir önem atfedildiği mâlûmdur. kelâm ilminin tarihî gelişim süreci içinde eserlerin sistematik yapısı gereğince isbât-ı vâcibin ele alındığı yerler farklılaştığı gibi, bunun yönteminde de farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kelâm ilminin sistematik hale gelmesi noktasında öncü çalışmaları olan Mu'tezile kelâm ekolü[128] ile birlikte hudûs delilinin isbât-ı vâcib amacıyla kullanıldığı ve daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarının da bu delilden yararlandıkları görülmektedir.[129] Onların bu delili kullanmalarının sebebi, varlık ve olaylardan mürekkep olan âlemin bir yokluğun ardından yaratıldığı düşüncesini kabul etmiş olmalarıdır.[130]

Teftâzânî'nin kelâmcılara ait olarak nitelediği yöntem dile getirdiğimiz noktayı açık bir biçimde ifadelendirmektedir: Sonradan var olan mevcûdun varlığında hiçbir şüphe söz konusu olmaması sebebiyle, âlemin sonradan icad edildiği (*hudûs*) sâbittir; sonradan var olan her mevcûdun zorunlu olarak bir icad edicisi (*muhdis*) vardır. Bir icad edicinin varlığı kabul edildiği takdirde bu icad edicinin aslâ bir sebebe ihtiyaç duymayan kadîm varlık olması zorunluluk arzeder. Burada ulaşılmak istenen esas gaye bir sebebe ihtiyaç duymayan kadîm varlığın sübût bulmasıdır. Bu kadîm varlığın sübût bulmaması durumunda, icad edicinin kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duyan bir varlık olması lüzumu doğar ki bu takdirde de devir veya teselsül gerçekleşir. Bu metod mümkün ve hâdisin varlığının bir icad edici (*mûcid*) olmaksızın varoluşunun imkânsızlığına ve bunun yanında devir ve teselsülün imkân dışı olmasına dayanır. [131]

Cürcânî ise kelâmcıların metodunu daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu bilgisi, yaratıcının isbât edilmesinde bu unsurlara başvurmayı gerekli kılar. Bir yaratıcıya olan ihtiyacın sebebinin ya yalnızca hudûs ya da hudûs şartıyla birlikte imkân olması, cevherlerin ve arazların imkân ve

[128] İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, Ankara, 2006, XXXI, 394.
[129] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* Ankara, 1992, s. 68-71.
[130] a.mlf, "Hudûs" *DİA*, Ankara, 1998, XVIII, 305.
[131] Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* Beyrut, 1998, IV, 16-17.

hudûsuyla istidlâlde bulunmayı gerektirir.[132] Burada dört yöntem söz konusu olmaktadır.

1. Cevherlerin Hudûsu:

”Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi”[133] âyetine binaen bu yöntemin Hz. İbrahim'e ait olduğu belirtilmiştir. Bu delil şöyle açıklanabilir: Zâtıyla yer tutan cevherlerden müteşekkil olan âlem hâdistir. Aklın apaçık bir şekilde müşâhede ettiği üzere her hâdisin bir muhdisi vardır. Meselâ, sonradan yapılan yüksek bir bina gören kimse onu inşa eden birinin olduğunu kesin olarak düşünür. Bu çerçevede Mu'tezile âlimlerinin çoğu bu mukaddimenin istidlâlî olduğu düşüncesini benimseyerek, fiillerimiz muhdestir ve hudûsu için fâile ihtiyacı vardır, mukaddimesiyle buna delil getirdiler. Muhdes cevherler de bu şekildedir; çünkü ihtiyacın illeti ortaktır. Hâdis varlık yokluktan sonra varlıkla vasıflandığı için varlık ve yokluğa elverişlidir. Bu sebeple hâdis varlık mümkün kapsamı dâhiline girer. Her mümkün, varlığının yokluğa tercih edilmesinde bir müessire ihtiyaç duyar.

2. Cevherlerin İmkânı:

Cisim, cevher-i ferdlerden mürekkeptir. Âlemde çok miktarda cisim ve cevher-i ferd bulunmaktadır. Zorunlu olan varlık kendisinde terkip ve çokluk olmayıp; bilakis gerçek mânada bir olandır. Her mümkünün bir müessir illeti vardır.

3. Arazların Hudûsu:

Meninin önce kan pıhtısına sonra embriyoya sonra da et ve kana dönüşümünü müşâhede ediyoruz; çünkü menide gerçekleşen bu durumlar için hakîm ve sânî olan bir müessirin varlığı zorunluluk arz etmektedir. Bu evrelerin ortaya çıkması (*hudûs*) var oluşu imkânsız olan bir fâilden kaynaklanmadığı gibi aynı şekilde şuurlu olmayan bir müessirden de kaynaklanmamıştır. Bahsettiğimiz bu hususlar, ihtivâ ettikleri hikmetleri

---

[132] Fahreddin er-Râzî de bu noktayı aynı şekilde ifade etmektedir: “Âlem cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Bunların her biriyle yaratıcının varlığına imkân veya hudûs vasıtasıyla istidlâlde bulunulur. Âlem sonradan var edilmiştir ve her sonradan var edilenin bir icad edicisi vardır.” (bkz. Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsifeti ve'l-mütekellimîn,* yy. t.y., s. 106.)

[133] el-En'âm 6/76.

akıl sahiplerinin idrâk etmede âciz kaldığı fiillerdir. Felekler, unsurlar, canlılar, bitkiler ve madenlerde müşahede ettiğimiz haller bu kabilden olup Kur'ân-ı Kerîm'de de zikredilmişlerdir.[134]

4. Arazların İmkânı:

"Bizim Rabbimiz her şeye yaratılışını veren, sonra da ona hedefini gösterendir"[135] âyetinde Hz. Mûsâ'nın istidlâl ettiği gibi mahallerine kıyas edilerek gerçekleşir. Âyetten murâd edilen mâna, hikmete ve kendisine bağlı olan menfaate uygun muayyen şeklin verilmesidir. Bilindiği üzere cisimler mütecânis cevherlerden mürekkep olduklarından dolayı hakîkatleri ortak olan (*müttefika*) birbirine benzer (*mütemâsil*) şeylerdir. Kendilerinde olan sıfatlarla cisimlerin hepsinin özelleşmesi câizdir. Bu özelleştirmede cisimler için bir özelleştirici (*muhassis*) gerekir.

Bu dört delil, âlemi tasarlayanın (*müdebbir*) vâcibü'l-vücûd olduğunu gerekli kılar ise gayeye ulaşılmış olur. Bunun aksine, vâcibü'l-vücûd olmadığında âlemi tasarlayanın bir müessiri olan mümkün olması gerekir. Bu durumda söz müessire intikal eder. Bu müessir hakkında ya devir veya teselsül gerekir yahutta bu mümkün müessirin zâtından dolayı zorunlu olan vâcib bir müessirde son bulması gerekir. Devir ve teselsülün her ikisinin de bâtıl olması dolayısıyla bu mümkün müessirin zâtından dolayı zorunlu olan bir müessirde son bulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu husus ulaşılmak istenen amaçtır.

Kelâmcılar müessirin varlığına eserlerin özelliklerinin durumlarıyla istidlâlde bulunmaktadırlar. Cisimler ve aynı şekilde arazlar muhdes olup hâdis olmayan bir yaratıcıya ihtiyaçları vardır. Aksi takdirde tekrar başka bir müessire ihtiyaç duymaları lüzumu dolayısıyla bâtıl olan devir veya teselsül ortaya çıkar. Bir kadîm varlıkta son bulmaları halinde ise gayeye ulaşılmış olur.[136]

Cürcânî'nin izahlarında görüldüğü üzere müteahhir dönem kelâmcıları esasta cevher ve arazların hudûsuna dayanan bir yöntem belirlemiş olmakla birlikte aynı

---

[134] krş. a.mlf., *a.g.e.,* yy. t.y., s. 107-108.
[135] Tâhâ 20/49.
[136]Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* yy. 1907, VIII, 2-5.

zamanda cevher ve arazların mümkün oluşuyla da istidlâlde bulunmaktadırlar. Bilindiği üzere kelâmcılar, Allah'tan başka kadîm varlığın bulunmadığını düşünmekte ve âlemin hâdis olduğunu ısrarla vurgularken[137] Müslüman filozoflar, âlemin de Allah'ın zâtı gibi kadîm olduğu kanaatine ulaşarak,[138] mutlak mânada yaratmayı olumsuzlamakla O'nun dışında yer alan bazı mümkünlerin de kadîm vasfını taşıyabileceği anlayışı[139] neticesinde imkân delilini kullanmışlardır.[140] Bu çerçeve dâhilinde kelâmcıların kendi düşünceleri bakımından problemli olan bir anlayışa dayanarak vaz edilmiş olan imkân delilini kullanmaları, onları karşı çıktıkları fikirleri kabule yaklaştırabilir mi sorusunu akıllara getirmektedir. Teftâzânî, kanaatimizce bu soruya cevap mâhiyetinde, kelâmcıların mümkün varlıklardan hiçbirinin kadîm oluşunu kabul etmemeleri sebebiyle onların yönteminde kadîmin isbâtının vâcibu'l-vücûdun isbatını ifade ettiğini, filozofların câiz gördüğü feleklerin hareketleri ve konumları gibi başlangıcı olmayanların yani kadîmlerin ard arda gelmesi düşüncesinin onlar için söz konusu olamayacağını belirtir.[141]

Müteahhir dönem kelâmcılarının, yaptıkları incelemeler sonucunda imkân delilinin hudûs delilinden daha muhkem bir yöntem olduğu kanaatine ulaşmış oldukları onlar tarafından yapılan açıklamalarda görülür. Onlara göre imkân delilinde, âlemin hudûs ve imkânının açıklaması ve bunlara karşı yöneltilen soru ve cevaplardan oluşan birçok sıkıntının ortadan kalktığı tesbit edildiği için[142] imkân deliline müracaat edilmelidir. Bu anlayış neticesinde bu dönem müellifleri eserlerinde hudûs delilini değil de imkân delilini nazara alarak isbât-ı vâcibi temellendimişlerdir.[143]

---

137 Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" *DİA*, Ankara, 2005, XXV, 395.
138 Mahmut Kaya, "Meşşâiyye" *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 395-396.
139 a.mlf, "Sudûr" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 467.
140 Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm,* İstanbul, 1327, s. 193.
141 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 17.
142 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 5-6. Cürcânî'nin ifadesinde yer alan bir çok sıkıntının giderilmesi ifadesi, delilin yine de bazı problemler taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu sebebe binaen Hasan Çelebi, "birçok sözünde geçmişteki sıkıntıların bazısının onda bulunduğuna işaret vardır. Mümkünün müessire ihtiyacının isbât edilmesi, devir ve teselsülün iptal edilmesi bu sıkıntılardır. Varsayıldığı gibi imkânın kendisinin isbât edilmesi değil; çünkü mümkün olmaması takdiri üzerine bu mevcûdun varlığının zorunluluğunun sübûtu sebebiyle kesin olarak ona ihtiyaç yoktur." demektedir. (bkz. Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* c. VIII, s. 5-6.)

143 Molla Câmî, sûfiyye yöntemini tercih ettiği eserine imkân delilinin takrîriyle başlarken, Devvânî konuyla alakalı eserinde yalnızca imkân deliline yer vermektedir. (bkz. Nureddin Abdurrahman Câmî, *ed-*

Müteahhir dönemde imkân delilinin şu şekilde vaz edildiği görülmektedir: Mevcûdun varlığında hiçbir şüphe yoktur. Her mevcûd ya hakîkati yokluğuna engel olandır ya da olmayandır. Hakîkati yokluğuna engel olan mevcûd, zâtından dolayı zorunlu olandır. Hakîkati yokluğuna engel olmayan mevcûd ise zâtından dolayı mümkün olandır. Buraya kadar anlatılanlar sayesinde, mevcûdun varlığının var olması gerekliliği, mevcûd olanların ya zâtından dolayı zorunlu ya da zâtından dolayı mümkün oluşu sübût buldu. Bu da varlığın içinde zâtından dolayı varlığı zorunlu olan bir mevcûdun veya zâtından dolayı mümkün olan bir mevcûdun yer aldığı neticesini verir. Fakat ulaşılmak istenilen asıl gaye zâtından dolayı zorunlu olan bir mevcûdun varlık içnde sübût bulmasıdır. Bunun aksine zâtından dolayı zorunlu olan bir mevcûd değil de zâtından dolayı mümkün olan bir mevcûd varlık içinde sübût bulursa, bu mümkün olan mevcûd zâtından dolayı mümkün olan iki şeyden birini, bir tercih edici (*müraccıh*) olmaksızın diğerine tercih edemez. Kendisine ihtiyaç duyulan tercih edici zâtından dolayı zorunlu olursa ulaşılmak istenilen amaç gerçekleşmiş olur. Tercih edici zâtından dolayı mümkün olursa birinci kısım onun hakkında yeniden söz konusu olur ve teselsül veya devir gerçekleşir. Teselsül ve devrin her ikisi de muhâldir. Bu durumda mümkünün zâtından dolayı varlığı zorunlu olan bir mevcûdda sona ermesi gerekli olur ki bu ulaşılmak istenilen matlûbdur. Bu delil bazı öncüllere dayanır:

1. Mümkün, bir tercih edici (*illet*) olmaksızın iki taraftan birini diğerine tercih edemez.

2. İhtiyacın açıklaması hudûs veya bekâ durumlarında gerçekleşmiştir.

3. Tercih edicinin (*illet*) mevcûd olması zorunludur.

4. Eserin (*malûl*) elde edilmesi anında bu tercih edicinin (*illet*) mevcûd olması zorunludur.

5. Devir bâtıldır.

6. Teselsül bâtıldır.

Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn (nşr. Nikola Hir – Ali Mûsevî Behbehânî), Tahran, ty. s. 1; Devvânî, *Risâle fî isbâti'l-vâcib*, İstanbul, ts., s. 3-37.)

Bu altı öncül sonucunda varlığı zorunlu olan bir mevcûdun varlığını itiraf etmenin gerekliliği kesin olarak tahakkuk eder. Bu aşamadan sonra duyulur âlemin zâtından dolayı, varlığının zorunlu olmasının imkânsızlığı açıklandığında, onun, varlığında zâtından dolayı varlığı zorunlu olan bir mevcûdun varlığına ihtiyaç duyduğunun bilgisini elde etmiş oluruz. Amaç da budur. [144]

Eserlerinde felsefeye geniş çapta yer ver veren Fahreddin er-Râzî ile birlikte memzuç kelâm-felsefe karakteristiğinin belirginleştiği[145] müteahhir dönemde kaleme alınan *Tecrîdü'l-i'tikâd*'da dönemin diğer eserleri gibi "*Umûr-ı âmme*" ve "*Cevher-araz*" bölümlerinden sonra gelen ilâhiyyât bölümünde [146]Allah'ın varlığının imkân deliliyle isbâta çalışıldığı görülmektedir.

Tûsî, eserinde imkân delilini şu şekilde vaz etmektedir: "Mevcûd vâcib ise gayeye ulaşılmış olur. Mevcûd vâcib değilse, devir ve teselsülün imkânsızlığı sebebiyle zorunlu olarak vâcibin varlığını gerekli kılacaktır."[147]

Hillî, bu ifadenin şerhinde Tûsî'nin varlığı zorunlu olanın (*vâcibü'l-vücûd*) isbâtını, O'nun sıfatlarını, hakkında câiz olan ve olmayan durumları, fiillerini ve eserlerini açıklamayı amaçladığını ve bu zikredilen hususlarının tamamında esas olması sebebiyle ilk olarak varlığı zorunlu olan mevcûdun varlığını isbât etmekle konuya giriş yaptığını belirterek delili şu şekilde şerh etmektedir: Varlığı zorunlu olanın varlığına delil, mevcûdun zarûrî olarak var oluşudur. Mevcûd vâcib ise ulaşılmak istenilen sonuç elde edilmiş olur, mümkün ise bu durumda vâcib olan bir müessire zorunlu olarak

---

144 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye,* (tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut 1987, I, 71-73; 158. (krş. a.mlf, *el-Mebâhisi'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât,* Beyrut 1990, II, 467-471; Teftâzânî, *a.g.e.,* Beyrut 1998, IV, 16; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 5.)

145 Topaloğlu, *a.g.e.,* s.109-110.

146 Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse" *DİA,* Ankara, 2012, XLII, 212.

147 Bekir Topaloğlu, Tûsî'nin yaklaşımını şu şekilde değerlendirmektedir: "Şii-Mu'tezilî âlimlerden Nasîruddîn et-Tûsî (v. 672/1274) ve İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1325) gibi zevat da hikmete ve Kelâma dâir eserlerinde isbât-ı sânia temas ederler. Tûsî *Tecrîd*'inde bu mevzuu şöyle hulâsa etmiştir: Eğer vâcib varsa matlûb hâsıl olmuştur. Şayet bütün mevcûdât mümkinse, bu takdirde mümkünler zincirleme olarak başkasına muhtaç olacağından neticede bir vâcibulvucuda istinad edecektir. Aksi halde devir teselsül lazım gelecektir. Bu ise muhaldir. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî de aynı şekilde isbat yaptıktan sonra bu isbat yolunun sağlam ve kuvvetli olduğunu söyler. Hillî 'tabîiyyûn'un hareket delililinin aynı neticeye varmakla beraber sağlam olmayan mukaddimelere dayandığını da kaydeder. Görüldüğü üzere Tûsî ile Hillî'nin isbatları daha çok felsefî bir karakter arz etmektedir. Bu müellifler mu'teziliî olmakla beraber felsefe ile fazla iştigallerleri sebebiyl mu'tezilenin hudus tarıkını terk ederek felsefî delil olan imkânı tercih etmişlerdir." (bkz. Topaloğlu, *a.g.e.,* s. 72.)

ihtiyaç duyar ki amaçlanan da budur. Hillî'ye göre Tûsî'nin ortaya koyduğu bu delil, Kur'ân-ı Kerim'in "Rabbinin her şeye şâhit olması, yetmez mi?"[148] âyetinde işaret edilen burhân-ı limmî olan kesin burhândır.[149]

İsfehânî ve Bâbertî, Hillî'nin yukarıda aktarmış olduğumuz şerhiyle aynı muhtevaya yakın bir açıklamada bulunmakla birlikte Bâbertî, Tûsî'nin delili ortaya koyuş tarzıyla alakalı bazı problemlere işaret etmektedir. Ona göre Tûsî'nin ifadesinde kapalılık vardır; çünkü o "vâcib ise gayeye ulaşılmış olur"demektedir. "Birinci fasıl O'nun varlığı hakkındadır" demesi sebebiyle gayeye ulaşma, vâcibin varlığıyla sağlanmakta, mevcûd ve mevcûdun zorunluluğunu ifade etmemektedir. Bununla beraber, zorunluluk (*vücûb*) onun düşüncesinde varlıkla aynı olduğu için bu ifadeyi kullanmakta bir problem görmemiştir.[150]

Hillî, Tûsî'nin hudûs delilini tercih etmeyip imkân deliliyle istidlâlde bulunması hususunda, kelâmcıların kullandığı hudûs delilinin imkân deliline dayandığı gerekçesiyle imkân delilini kelâmcıların deliline tercih ettiğini belirtmektedir.[151]

Kuşçu, şerhini *Şerhu'l-Makâsıd*'da filozofların yöntemi olarak dile getirilen isbât-ı vâcib ifadelerini iktibâs ederek şu şekilde gerçekleştirmektedir: Vâcibin varlığına, mevcûdun varlığında hiçbir şüphe yoktur, zorunlu (*vâcib*) ise istenilendir (*matlûb*). Mümkün ise onun için zarûrî mevcûd bir müessir gerekir. Söz o müessire intikal eder. Bu durumda devir veya teselsül yahutta vâcibde son bulması gerekir ki müessirin bir vâcibde son bulması ulaşılmak istenen gayedir,[152] sözüyle istidlâlde bulundu.[153]

Erdebîlî, Kuşçu'nun şerhinde kullandığı delil üzerine çeşitli açıklamalarda bulunmasının ardından, "bu durumda devir veya teselsül yahutta vâcibde son bulması gerekir ki müessirin bir vâcibde son bulması ulaşılmak istenen gayedir" sözüne gelince,

---

[148] Fussilet 41/53. Âyetin meâli "*İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'ân'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun.Rabbinin her şeye şâhit olması, yetmez mi?*" şeklindedir.
[149] Hillî, *a.g.e.,* s. 259.
[150] Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid,* Nuruosmaniye Ktp., nr. 2160, vr. 122b. (krş. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid* II, 923-924.)
[151] Hillî, *a.g.e.,* s. 259.
[152] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 16.
[153] Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, nr: 742, vr. 275b.

apaçık olarak veya devrin butlânı ve tatbîk, tezâyüf ve bunlar dışındaki kesin delillerle teselsülün butlânı geçtiği üzere, devir ve teselsül bâtıldır. Bu şekilde "yahutta vâcibde son bulması gerekir ki müessirin bir vâcibde son bulması ulaşılmak istenen gayedir" sözü sübût bulur, demekte ve Tûsî'nin metninin devir ve teselsülün imkânsızlığına işaret etmesi bakımından şerhten daha açık olduğunu belirtmektedir.[154] Hafrî ise Tûsî'nin yönteminin hudûsa dayanan kelâmcıların ve harekete dayanan tabiatçıların yönteminden daha özlü ve güçlü olduğunu, bu sebeple delilin kuvvetine işaret amacıyla sadece bu yöntemle yetindiğini belirtir. [155]

1.2. ALLAH'IN SIFATLARI

1.2.1. Kudret

Kuşçu, Allah'ın âlemi yaratması ve yaratmamasının mümkün olduğu anlamında din ehlinin tamamının, O'nun âlemdeki tesirinin kudret ve ihtiyârla gerçekleştiğini, felsefecilerin ise bu tesirin zorunlulukla olduğu fikrini benimsediklerini belirtir. Tûsî' *Tecrîd'*de "yokluğundan sonra âlemin varlığı zorunluluğu ortadan kaldırır" demekle Allah'ın kâdir oluşunu delillendirmiştir. İsfehânî'ni ifadeleriyle delili izah etmeye başlayan Kuşçu şu açıklamayı yapmaktadır: Zorunluluğu ortadan kaldırma ifadesi Allah'ın âlemdeki tesirinin zorunlulukla olmadığı anlamına gelir. Hâdis olması sebebiyle âlemin yokluk sonrası var oluşu sâbittir ve sonuç olarak zorunluluk yoktur.[156]

Açıklamalarına Cürcân'nin ifadelerini iktibâs ederek devam eden Kuşçu şu noktalara dikkat çekmektedir: Allah'ın âlemin varlığındaki tesiri icâb ile olsa bu durumda âlemin kadîm olması gerekir; çünkü tesir için gerekli olan şartların tamamına sahip olan mûcibden malûl geri kalmamalıdır. Bu sebepledir ki sonradan ortaya çıkma anlamındaki hudûsla nitelenen âlem zarurî olarak illetinden geriye düşecektir. Âlem hâdis olunca hâdis bir illete dayanır. Aynı şekilde hâdis illet de başka bir hâdis illete

---

[154] Ahmed Erdebîlî, *el-Hâşiye alâ İlâhiyyâtı'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* (nşr. Ahmed el-Âbidî), Kum 1419, s. 38-39.
[155] Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hafrî, *Ta'lika ber İlâhiyyât-ı Şerh-i Tecrîd* (nşr. Fîrûze Saatçiyan) Tahran, 1382, s. 93-95.
[156] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 925-926.

dayanır. Neticede art arda veya bir arada olarak hâdis illetlerde imkânsız olan teselsül gerekir[157] ki bu ise Tûsî ve diğer kelâmcılara göre imkânsızdır.

Tûsî, Allah'ın kudret sıfatını kanıtlama amacıyla metninde yer verdiği delile yapılan itiraza "vasıta mâkul değildir" cevabını vermektedir. Kuşçu İsfehânî'ye başvurarak yapılan itirazı "ileri sürülen delil yalnız, âlemdeki müessirin kâdir olmasını gerektirir; fakat vâcibü'l-vücûdun mezkûr kâdir olmasını gerektirmez. O halde Allah'ın kudretle âlemi icad eden kadîm ve kâdir bir mevcûdu zorunluluk yoluyla gerektirmesi niçin câiz olmasın?" [158] şeklinde açıkladıktan sonra delile itiraz edenin yani Tûsî'nin verdiği cevabın açıklamasını Hillî vasıtasıyla şu şekilde yapmaktadır: Âlemden muradın Allah'ın dışındaki şeylerin hepsi olması ve Allah ile âlem arasında bir vasıtanın bulunmasısının makul olmaması sebebiyle itiraz edenlerin dile getirdiği kâdir, Allah ile âlem arasında vasıta olmaktadır.[159]

Kuşçu, ilgili delile karşı ileri sürülen itiraz ve Tûsî'nin ifadesinin ihtiva ettiği cevabı açıkladıktan sonra kendi düşüncesini belirtir:

> "Tûsî'nin daha önceki ifadelerinde Allah'ın dışındaki şeylerin tamamının hâdis olduğu bilgisi geçmedi; bilakis sadece cisimlerin ve cisimlerin arazlarının hudûsu sâbit oldu. Tûsî'nin nezdinde mücerredlerin varlığı sübût bulmayınca da mutlak mânada âlemin hudûsu görüşünü dile getirdi; ancak onun nezdinde mücerredlerin varlığı sübût bulmadığı gibi mücerredlerin yokluğu da aynı şekilde onun nezdinde sübût bulmadı. Nitekim Tûsî, *Tecrîd*'in *Mücerred Cevherler* bölümünün başında "aklın varlığının imkânsızlığı hususunda delil sâbit değildir; varlığına dair deliller de geçersizdir" demektedir. Bu görüşe binaen vasıta düşüncesini benimseyenlerin, Allah'ın îcâb yoluyla cismanî âlemi kudret ve ihtiyârla yaratan, cisim ve cismanî olmayan kadîm ve kâdir mücerred cevher yaratması niçin câiz olmasın, şeklinde bir düşünce ileri sürmeleri söz konusu olacaktır."[160]

---

[157] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 51
[158] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 927; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 275b.
[159] Hillî, *a.g.e.,* s. 260.
[160] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 276a.

Tûsî'nin Allah'ın kudretini delille isbat ettikten sonra muhaliflerin delillerine cevap vermeyi irâde ettiğini belirten Kuşçu, önce muhaliflerin dellillerinin açıklamasını yapmasının ardından *Tecrîd*'de yer almış olan Tûsî'nin bu delillere verdiği cevapları belirterek açıklamalarını yapmaktadır.

1. Yaratma ve yaratmamanın imkânı anlamındaki bir şeye güç yetirmek muhâldir; çünkü bu eserin müessirden sudûrunu gerekli kılar. Eserin müessirden sudûru ise kesinlikle ya vâcib ya da mümteni olmalıdır; çünkü bir müessir tesir şartlarını topladığında tam illetten malûlün geri kalmasının imkânsızlığı sebebiyle eserin sudûru vâcibtir, aksi durumda ise eserin sudûru imkânsızdır.

Tûsî, bu itiraza "eser için vücûb ve imkânın ortaya çıkması iki itibarladır" şeklinde yanıt verir. İtibarlardan biri, **(i.)** kudrete irâdeyi ilave etmeksizin yalnızca kudreti nazarı dikkate alma itibarıyla eserin sudûrunun imkânıdır ki irâde olmaksızın kudret eserin var olabilmesi hususunda imkânı sağlamaktadır; diğeri ise **(ii.)** kudrete irâdenin ilave edilmesi itibarıyla eserin sudûrunun vücûbudur. Kudrete irâde ilave edildiğinde eserin ortaya çıkması zarûri bir hal alır. İhtiyârla birlikte gerçekleşen zorunluluk ihtiyârı iptal etmez aksine onu gerçekleştirir düşüncesi, zikredilen ikinci itibarın mefhumudur. Kâdir fiili irâde ederek yapması kendisi için mümkün olandır, böyle olunca fiil zorunlu olur. Aynı zamanda kâdir fiili yapmamayı irâde ederek veya fiili irâde etmeyerek yapmaması kendisi için mümkün olandır; buna göre yapmama zorunlu olur.

Muhaliflerin "tesir şartlarını topladığında tam illetten malûlün geri kalmasının imkânsızlığı sebebiyle eserin sudûru vâcibtir" sözü irâdenin kudrete ilave edilmesi anlamındaki şartların toplanmasına nazarla eserin sudûru zarûrî olur mânasını amaçlıyorsa bu kabul edilir; fakat irâde olmaksızın kâdirin zâtına nazarla eserin sudûrunun imkânını iddia ettğimizden dolayı bizim düşüncemize zarar vermez. Muhaliflerin mezkûr sözü irâde olmaksızın yalnızca kâdirin zâtına nazarla eserin sudûru zarûrî olur mânasını amaçlıyorsa bu kabul edilemez.[161]

---

[161] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 276a.

2. Esere güç yetirmek eseri yapmaya ve yapmayı terk etmeye güç yetirmek anlamındadır. Eser mevcut olduğu zaman varlığı zorunlu olur ve yokluğuna güç yetirilemez. Eser yok olduğu zaman ise yokluğu zorunlu olur ve var edilmesine güç yetirilemez.

Tûsî bu iddiayı "şimdiki zamanda yok olmakla birlikte müstakbelde var olacak bir eser üzerine kudretin toplanması mümkün olur" diyerek cevaplandırır. Kuşçu, kudretin eserin yokluğu anında tercih edildiğini; ama onun ikinci zamanda yapmaya güç yetirmeden ibaret olduğunu bundan dolayı şu andaki yokluğunun ikinci zamandaki yapmaya güç yetirme ile çelişmeyeceğini üstelik yoklukla bir arada bulunacağını belirtir.

3. Bir fâil bir şeyin varlığına kâdir olursa yokluğuna da kâdir olur; çünkü kudretin iki tarafa nisbeti eşittir. Kıyasın lâzımı bâtıldır; çünkü aslî olan adem ezelîdir ve ezelî olan hiçbir şey bir kâdirin eseri değildir. Aynı şekilde adem, kudret ve irâdenin taalluk etmesine uygun olmayan salt yokluktur, taalluk etmenin anlamı da tesirdir ve sonuçta eser olmayınca tesir de yoktur.[162] Tûsî ise bu delile "fiilin olmayışı terki yapmak değildir" ile cevap verir. Kuşçu, kâdir yapması ve yapmaması mümkün olandır, fiilin yokluğu ademi yapmak değildir şeklinde izahta bulunur.[163]

Tûsî, "illetin umûmiyyeti sıfatın umûmiyyetini gerektirir" demektedir. Kuşçu açıklamasında kudretin illetinin umûmî oluşunun kudret sıfatının umûmî oluşunu gerektirdiğini yani Allah'ın kudretinin mümkünlerin tamamını kapsadığını; çünkü makdûr olmanın illetinin mümkünlerin hepsinde umûmî olduğunu, durum böyle olunca da kudretin mümkünlerin hepsinde umûmî olduğunu, makdûriyyetin illetinin mümkünlerin tamamında müşterek olan imkân olması sebebiyle umûmî olduğunu nihayette mümkünlerin tamamının Allah'ın makdûru olduğunu belirtir.[164]

Kuşçu mezkûr açıklamayı yaptıktan sonra bu delili kabul etmediğini dile getirir. Ona göre imkân makdûriyyetin değil bilakis mûcib veya kâdir olan bir müessire ihtiyacın illetidir. Delili kabul etse yine de makdûr olan her şey Allah'ın makdûrudur

---

162 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 98.
163 Hillî, *a.g.e.,* s. 261.
164 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 932.

önermesini kabul etmeyeceğini ifadelendirdikten sonra makdûrların bazısının kâdirlerin bazısına has olmasının cevâzını sorgulayarak kulların fiillerinin kendilerinin makdûru olduğuna kail olan Mu'tezilenin cisimlerin yaratılmasını Allah'ın kudretine has kılmalarını misal getirir.[165]

Teftâzânî'nin "sıfatlarının zâtına dayanmasının zorunluluğu sebebiyle kudreti gerektiren zâttır ve makdûriyyeti elverişli kılan imkândır"[166] sözünün anlamının kudretin umûmiliğini delillendirmede kaynak olduğunu belirtir. Çünkü zâtın bütün mümkünlere nisbeti eşit olduğu halde zorunluluk ve imkânsızlık makdûr olmayı imkânsız kılar. Zâtın kudreti mümkünlerin bir kısmında sâbit olunca tamamında da sâbit olur.[167] Kuşçu yapmış olduğu açıklamanın gerekçeseni Cürcânî'den iktibâsta bulunarak şu şekilde izah eder: Bu istidlâl Ehl-i Hakk'ın madûmun bir şey olmadığı düşüncesine dayanır. Madûm kendisinde hiçbir ayrım ve özellik bulunmayan salt yokluktur. Mu'tezilenin aksine zâtın madûmlara nisbetinde hiçbir açıdan farklılık düşünülemez. Bu istidlal aynı şekilde felsecilerin aksine Ehl-i Hakk'ın madûmun madde ve sûretinin olmadığı düşüncesine dayanır. Şayet madûm madde olsaydı hasmın dediği gibi bazısı değil de sadece bir kısmının Allah'ın makdûru olması imkânsız olmazdı. Mu'tezile düşüncesine göre ayrımı olan sâbit madûmların bazılarının husûsiyetinin kudretin taallukuna mani olması câizdir. Hikmet düşüncesine göre ise maddenin mümkünlerden bir kısmının hudûsuna kabiliyetli olması câizdir. İslâmî esasların en büyüğü olan bu esasta muhalifler çeşitli fırkalara ayrılmıştır.[168]

Bu fırkaların en büyüğü Seneviyye'dir ve âlemde çok hayır ve çok şer olduğunu, bir varlığın aynı zamanda hem hayırlı hem de şerli olamayacağını bu sebeple hayır ve şerrin her biri için bağımsız müstakil bir fâilin olması gerektiği fikrine meyl etmişlerdir. Mâneviyye ve Deysâniyye hayrın fâilinin nûr şerrin fâilinin de zulmet olduğunu kabul etmiştir. Bu düşünce, nûr ve zulmetin araz olup cismin kadîm olmasını ve ilâhın cisme muhtaç olmasını gerektirdiğinden yanlışlığı açıktır. Onların bilinenin dışında bir mânayı düşünmüş olmaları da muhtemeldir; çünkü nûrun hayy, âlim, kâdir,

---

[165] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 276b.
[166] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 101.
[167] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 276b.
[168] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 60.

semî ve basîr olduğunu söylemişlerdir. Mecûsiler ise hayrın fâilinin Yezdân ve şerrin fâilinin kendisiyle Şeytan'ı kastettikleri Ehrimen olduğunu ifade etmiştir.

Bir varlığın hem hayırlı hem de şerli olamayacağı iddialarına verilebilecek en iyi cevap, lügatın zâhirinin bildirdiği üzere hayırlıdan hayrı şerrine üstün olan kimsenin şerliden de şerri hayrına galip olan kimsenin irâde edilmesidir. Buna göre hayır ve şerrin bir kişide ictimâı düşünülemez; lakin ifadelerden çıkan anlam bundan farklıdır.[169]

1.2.2. İlim

Kuşçu, ilim sıfatıyla alakalı olarak düşünürlerin çoğunluğunu Allah'ın âlim olduğu hususunda ittifak ettiklerini, O'nun âlim oluşunu delillendirmede kelâmcıların ve felsefecilerin meşhur iki yöntemi olduğunu Tûsî'nin, metninde kelâmcıların yalnızca bir yöntemini felsefecilerin ise her iki yöntemini ifade ettiğini belirttikten sonra Teftâzânî'den yaptığı iktibâsla kelâmcıların delilini şu şekilde açıklar: "Allah mükemmel ve kusursuz fiilin fâilidir. Mükemmel ve kusursuz fiilin her fâili âlimdir" kıyasıyla açıklar. Kıyasın büyük öncülü, zarûridir. Güzel çizgileri gören veya incelikli anlamlar ve doğru amaçları bildiren fasih lafızları işiten kimsenin bunların fâilinin âlim olduğunu kesin olarak bilmesi zarûret hakkında bilgi verir.[170] Kıyasın küçük öncülü ise, feleklerin ve akılların ve düşüncelerin hayretlere düştüğü, içinde mükemmel, muntazam bir düzen üzere arazlar, cevherler, maden ve bitki çeşitleri ve canlıların bulunduğu anâsırın yaratıcısı Allah'tır. Heyet, teşrîh, âsâr-ı ulviyye ve süfliyye, canlılar ve bitkiler ilimlerinden bilindiği gibi bu zikredilenlerin tafsilatını yazmaya kalem ve defter yeterli gelmez. İnsan ise bu bilgilerin ancak küçük bir kısmına ulaşabilir.[171]

İleri sürülen bu delilin muhtevasına dair, "bu eserler kendisinde hiçbir bozulmanın söz konusu olmadığı bir düzen ve daha uygunu ve daha faydalısı düşünülememesi itibarıyla kendilerinden beklenilen faydalara münasip olma anlamında her yönden mükemmellik düşünülüyorsa bu fikrin doğru olmadığı açıktır; çünkü dünya kötülüklerle doludur; bazı yönlerden mükemmellik düşünülüyorsa akılsız varlıkların eserleri de gayet çoktur" şeklinde bir itiraz yapılabilir.

---

[169] a.mlf., *a.g.e.,* VIII, 43-44; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 277a.
[170] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 277a.
[171] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 110.

Bu itirazın cevabını ve sonrasında aktarılan itirazları cevaplarıyla birlikte Teftâzânî vasıtasıyla ortaya koyan Kuşçu'nun şu açıklamaları yaptığı görülür: Fiiller ve eserler arazî olarak bir bozulmaya şâmil olsa ve onlardan daha mükemmellerinin düşünülmesi câiz olsa da fiillerin ve eserlerin yaratmanın inceliklerine, düzenin eşşizliğine, faydalara uygunluğun güzelliğine kemal üzere şâmil olması murad edilen mânadır. Özellikle çok fazla oldukları ve tekrar edildikleri göz önüne alındığında bunların benzerlerinin bir âlimden sâdır olmasının gerekliliği zarûridir. Zarûreti kabul edilen bir şeyin bazı akıllılara gizli kalması da câizdir, diye cevap verilir. [172]

Arı gibi birçok yabanî hayvan ve kuşlar misali ilim sahibi olmadıkları insanlarca iyi bilinen akılsız canlılardan barınaklarının düzeni ve geçimlerinin düzeni hususunda mükemmel fiiller ortaya çıkmaktadır, denilirse, bu eserleri ortaya koyanın bu canlılar olduğu kabul edildiği takdirde Allah'ın mezkûr akılsız canlıları bu fiillerin âlimi olarak yaratması veya bu fiil esnasında onlara ilhamda bulunmasıyla bu fiilleri yapabilecek kadar ilmin onlarda bulunması mümkün görülebilir.[173]

Tûsî'nin dile getirmediği kelâmcıların diğer delili ise şudur: Allah, ihtiyârla fâil olma anlamında kâdirdir. İhtiyarla fâil olmak amacın bilinmesi şartıyla düşünülebilir.

Bazen Allah'ın âlim olduğunu kanıtlarken kitap, sünnet ve icmâ kaynaklı semî delillere başvurulur. Peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesi ilim ve kudrete dayandığından devr gerçekleşir.[174] Peygamberleri gönderenin âlim olduğu akla gelmese de peygamberlerin doğruluğu mucizelerle sübût bulunca haber verdikleri şeylerin hepsinin bilgisi hâsıl olur şeklinde devr ortadan kaldırılır.[175]

Felsefecilerin delillerini **1**. Allah mücerreddir ve her mücerred âkildir. **2**. Allah zâtını bilir, zâtını bilince de kendi dışındakilerin tamamını bilir, şeklinde özet olarak veren Kuşçu, açıklamalarını Cürcânî vasıtasıyla yapar.

Birinci delil: İlim bilinenin bilende husûlünden ibarettir. Zâtı bilmek zâtında gerçekleşir, çünkü Allah'ın zâtı zâtından gizlenmiş değildir.

---

[172] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 111.
[173] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 112.
[174] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 277b.
[175] Teftâzânî., *a.g.e.,* IV, 112-113.

İkinci delil: Allah'ın zâtı vasıtalı yada vasıtasız kendi dışındakilerin tamamının başlangıcıdır. İlleti bilmek malûlü bilmeyi zorunlu kılar.

Birinci delile şu şekilde itiraz gerçekleşir. İlmin belirttiğiniz şeyden ibaret olduğunu kabul etmeyiz. Bu kabul edilse bile Allah ile onun nezdinde bulunan şey arasında bir ayrılığın olması gerekli görülebilir. Bu durumda zâtını bilmez. Duyuların zâtlarının yanında bulunması ve zâtlarından gizlenmemiş olmakla beraber zâtlarını idrak etmemesinde olduğu gibi. Burada farklılık söz konusudur.[176]

Felsefecilerin ileri sürdüğü delillerin niteliğini ve içerdiği problemleri İsfehânî'nin lafızlarını kullanarak açıklamayı tercih eden Kuşçu, Tûsînin ortaya koyduğu felsefecilere ait olan son delil geneldir. Bu delil birinci ve ikinci delillerin aksine Allah'ın mevcûdâtın tamamını bildiğine delâlet eder. İlk iki delil Allah'ın âlim olduğuna delâlet ederken mevcûdâtın tamamına nisbetle ilminin umûmiliğine delâlet etmez,[177] demektedir.

Tûsî, Allah'ın âlim olduğunu kanıtladıktan sonra çeşitli fırkalardan oluşan muhaliflerin delillerine işaret etmiştir. Muhaliflerden bir grubun görüşü şöyle izah edilebilir: Allah zâtını bilmez; çünkü ilim nisbettir ve nisbet ancak iki farklı şey arasında olur. İki farklı şey zorunlu olarak nisbetin taraflarıdır ve bir şeyin kendisine nisbeti arada farklı iki şey olmadığından dolayı imkânsızdır.

Bu düşünceye ilmin salt nisbet oluşunu kabul etmemekle cevap verilir. Bilakis ilim, malûma nisbetin sahibi olan hakîkî sıfattır ve sıfatın zâta nisbeti mümkündür. Cevaba binaen, bu sıfat âlim ile malûm arasında nisbeti gerektirdiğinden dolayı âlim ile malûmun bir olması câiz olmaz, denilirse bu sıfat, mümkün olan, kendisiyle malûm arasında ve kendisiyle âlim arasında bulunan başka bir nisbeti gerektirir, denilir.[178] Âlim ile malûm arasındaki nisbet zikredilen iki nisbet türünden birincisiyle aynıdır, bu sebeple onların arasında arazî olarak itibar edilmiştir.

---

[176] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 67-69.
[177] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 934.
[178] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 278a.

İlmin âlim ile malûm arasında salt nisbet olduğu kabul edilse dahi bu nisbetin tahakkuku için itibârî tegâyür yeterlidir.[179] Tûsî “tegâyür itibârîdir” diyerek buna işaret etmiştir.

Malûm olmaya uygunluğu itibariyle tasavvur edilen Allah’ın zâtı âlim olmaya uygunluğu itibariyle tasavvur edilen zâtından farklıdır. Bu kadar farklılık nisbetin gerçekleşmesi için yeterlidir.[180]

Muhaliflerden diğer bir grubun görüşü ise şöyledir: Allah zâtını bilmekle beraber zâtından başkasını bilmez; çünkü ilim âlimde yerleşmiş olan, malûma denk şekildir (sûret). Çeşitli şeylerin şekillerinin farklı oluşunda hiçbir gizlilik yoktur. Bu sebeple mâlumların çokluğu ölçüsünce, her bakımdan tek olan zâtta şekillerin çokluğu gerekir.[181] Bu itirazın cevabı şudur: Allah’ın şeyleri bilmesi şeylerin sûretlerinin onun zâtında yerleşmiş olması mânasına gelmez; bilakis şeylerin kendilerinin zâtının yanında husûlüdür. Bizim zâtımızı ve zâtımızda gerçekleşen şeyleri bilmemiz de bu şekilde cereyan eder. Bu huzûrî ilim olarak isimlendirilir. Orada bizzat hazır olmasından dolayı bir şeyin başka bir şeye zâhir olması, yanında benzerinin hazır olmasından dolayı bir şeyin başka bir şeye zâhir olmasından daha kuvvetlidir; bu sebeple huzûrî ilim şeylerin suretlerinin yansımasını bilmekten daha kuvvetlidir. Tûsî bu mânaya “ilim Allah’ın nezdinde bulunan malûmlardan farklı sûretleri gerektirmez” sözüyle işaret etmiştir.

“Husûlü Allah’a nisbet etmek bizim için makul olan sûretleri nisbet etmekten daha kuvvetlidir” sözü bazı muhakkiklerin zikrettiğine göre Allah için şeylerin gerçekleşmesi fâil için gerçekleşmeyi ifade eder ki zorunludur, bizim için makul olan sûretlerin gerçekleşmesi fâil için gerçekleşmeyi ifade etse de mümkündür. Vücûb imkândan daha kuvvetlidir.[182]

Muhâliflerin bir düşüncesi de Allah’ın değişen (*mütegayyir)* ve şekilli (*müteşekkil*) cüzleri bilmediği zannıdır. Değişen cüzleri bilmediği iddiasının açıklaması: Şu an evde bulunan Zeyd’i bilse ve sonra Zeyd evden çıksa, bu duruma göre ya bu ilim

---

[179] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 71.
[180] a.mlf., *a.g.e.,* VIII, 72.
[181] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 116.
[182] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 117.

ortadan kalkacak ve Zeyd'in evde olmadığını bilecek ya da Zeyd'in evde olduğu bilgisi değişmeksizin devam edecek. Birinci ihtimal zâtında bir sıfattan başka bir sıfata değişmeyi gerektirirken[183] ikinci ihtimal cehaleti gerektirecektir ki her ikisi de Allah'tan tenzih edilmesi gereken eksikliktir.[184]

Cevabı, Allah'ın zâtında değişimin gerekliliğini kabul etmemektir. Değişim zâtta değil nisbetlerdedir; çünkü bize göre ilim husûsî bir nisbet veya nisbet sahibi olan hakîkî sıfattır. İlmin birinci tarifine göre ilmin kendisi değişir, ikinci tarife göre ise ilmin yalnızca nisbeti değişir. Bu iki takdire göre mevcûd bir sıfatta değil de itibârî bir mefhûmda değişim gerekir. itibârî mefhûmda değişim câizdir.[185] Tûsî bu husûsa "nisbetlerin değişimi mümkündür" sözüyle işaret etmiştir.

Felsefeciler Allah'ın ilminin, bizden birinin belirli zamanlara has olan hâdisleri bilmesi gibi zamana mensup bir ilim yani zamanda gerçekleşen bir ilim olmadığını söylediler. Bizim ilmimiz belirli bir zamanda gerçekleşmiştir. Bu zamanda ortaya çıkan ilmimiz şimdiki zamanda gerçekleşmiştir, ondan önce ve sonra ortaya çıkan ise geçmiş yada gelecek zamanda gerçekleşmiş olur. Allah'ın ilmi ise herhangi bir zamanla asla kayıtlanamaz, onda şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanlar düşünülemez; çünkü bunlar zamanın bir cüzüne has olan şeye kıyasla zamana ârız olan sıfatlardır. İlmi ezelî olan zamanın cüzlerinden muayyen bir cüze has değildir ve hakkında hâl, mâzî ve müstakbel tasavvur edilemez. Felsefeciler indinde Allah cüzî hâdislerin tamamını ve onların içinde var oldukları zamanları bilir. Bu bilgi hâdislerin bir kısmı şimdi, bazısı geçmişte ve bazısı da gelecekte vâkidir tarzında değildir. Allah hâdisleri zaman altına girmekten müteâl ve tüm zamanlarda değişmez bir özelliğe sahip ilimle bilir. Bunun açıklaması: Allah mekana ait olmadığından dolayı onun tüm mekanlara nisbeti eşit mesabededir. Mekanlarda Allah'a kıyasla yakın, uzak ve orta olmaz. Aynı şekilde Allah ve onun hakîkî sıfatları zamana mensup olmayınca Allah'a kıyasla zaman mâzî, hâl ve müstakbel ile vasıflanmaz. Allah'ın tüm zamanlara nisbeti eşittir. Ezelden ebede kadar var olacak mevcûdatın tamamı kendi vakitlerinde Allah'ın malûmudur. İlminde[186] oldu, oluyor ve olacak yer almaz, bilakis onlar vakitlerinde Allah indinde hazırdırlar. Allah

---

[183] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 278b.
[184] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 74.
[185] a.mlf., *a.g.e.,* VIII, 74-75.
[186] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 279a.

cüzîlerin özelliklerini ve ahkâmını bilir; fakat bu ilim, mezkûr üç sıfat bakımından zamanın cüzîlere dahil olması şeklinde gerçekleşmez. Çünkü Allah'a nisbetle üç zamanın tahakkuku yoktur. Küllîlerin bilgisi gibi bu ilmin benzeri, sâbit, devamlı olur ve aslâ değişmez. Fudalâdan bazıları, bu "Allah cüzîleri küllî olarak bilir" sözünün anlamıdır; bazılarının, Allah'ın ilmi, özellikleri ve onlara taalluk eden halleri dışında cüzîlerin tabiatlarını ve ahkâmını ihâta eder şeklinde vehmettikleri düşünce değildir. Nasıl ki illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir sözleri vehmettikleriyle zıtlık oluşturur.[187]

Allah'ın müteşekkil cüzîleri bilmemesi, onların anlaşılmasının cismânî aletlerle mümkün olmasıyla gerekçelendirilir.

Müteşekkilin idraki, ilim sûretin husûlü olduğunda cismânî âlete ihtiyaç duyar, ancak ilim sûret olmaksızın salt nisbet veya nisbet sahibi hakîkî sıfat olduğunda cismânî alete ihtiyaç duymaz.[188]

Muhaliflerden bazıları, Allah vukûundan önce hâdisleri bilmez, bilirse hâdislerin aynı anda vâcib ve mümkün olması gerekir, vâcib ve mümkünün beraber olması vücûb ve imkân arasındaki zıtlıktan dolayı bâtıldır. Gerekliliğin izahı şudur: Hâdisler hâdis olduklarından dolayı mümkündür ve aynı zamanda vâcibdirler. Vâcib olmasaydı gerçekleşmesi mümkün olurdu, bu durumda Allah'ın ilmi cehle dönüşür ki bu imkânsızdır, demişlerdir.

İddianın cevabı: İlim malûma tâbidir. Malûmun illeti olmaz ve onun zorunluluğunu gerektirmez. Bu kabul edilse şöyle deriz: Hâdisler zâtlarından dolayı mümkün kendilerinin dışındakiler sebebiyle vâcibtirler, vâcib olmaları Allah'ın ilminin hâdislerin varlığına taallukudur. İmkân bizzat ve vücûb bi'l-gayr arasında zıtlık yoktur. Tûsî buna "vücûb ve imkânın iki itibarla bir araya gelmesi mümkün olur" sözüyle işaret etmiştir.[189]

---

187 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 75-77.
188 a.mlf., *a.g.e.,* VIII, 75.
189 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 279b.

1.2.3. Hayat

Düşünürlerin çoğu Allah'ın hay olduğu hususunda ittifak halinde olmakla birlikte hayat sahibi olmanın anlamına dair ihtilafa düşmüşlerdir.[190] Tûsî, "her kâdir ve âlim olan zorunlu olarak haydır" diyerek Allah'ın hay oluşunu delillendirir; çünkü kâdir ve âlim olmakla vasıflanması mümkün olanın hay olmaması imkânsızdır.[191] Ona göre, Allah birbirine zıt olan yönlerin en üstün olanıyla vasıflandırılır. Kendisinde hayat bulunmayan şeylerin tamamının ilim ve kudret ile vasıflandırılmalarının imkânsız olduğu görüldüğünden dolayı Allah hayat ile sıfatlandırılır. Hayat da zıddı olduğu düşünülen ölümden daha üstündür.[192]

Kuşçu'nun izahında hayat, kelâmcıların cumhûruna göre, ilim ve kudretin sıhhatını gerektiren bir sıfat iken, felsefeciler ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise, Allah'ın bilmesinin ve kâdir olmasının sahih oluşu haysiyetidir. Şârihin açıklaması, kelâmcıların cumhûru ile felsefeciler ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî arasındaki ihtilâfın Allah'ın sıfatlarının zâtı üzerine zâid olup olmadığı tartışmasından kaynaklandığına temas etmemektedir. Bu sebeple ifade etmeliyiz ki mütekellimlerin cumhuruna atfettiği görüş hayat sıfatının zât üzerine zâid bir sübûtî sıfat olduğu düşüncesine, diğer görüş ise sıfatların zâtın aynı olduğu düşüncesine dayanır.[193] Yukarıda aktardığımız değerlendirmelerine binaen Tûsî'nin hayatı, selbî-zâtla aynı bir sıfat olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.[194]

---

[190] Râzî, *Muhassal,* s. 121.
[191] Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid,* s. 43.
[192] Tûsî, *Şerhu Meseleti'l-ilm,* s.43.
[193] Hillî, *Keşfü'l-Murâd,* s. 266; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid,* II, 939; Bâbertî, *Şerhu Tecrîd,* vr. 125b-126a.
[194] Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal,* s. 121;Hillî, *a.g.e.,* s. 266; Hafrî, *Ta'lika ber İlâhiyyât-ı Şerh-i Tecrîd,* s. 155-157; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 279b.

1.2.4. İrâde

Kelâmcılar, İslâm filozofları ve diğer fırkaların tamamı Allah'ın mürîd yani irâde edici olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm ve peygamberlerin sözlerinde oldukça fazla yer almıştır; ancak Allah'ın irâdesinin anlamı hakkında çeşitli düşünce ekolleri arasında birçok ihtilaf vuku bulmuştur.[195]

İhtilâfın ilk vechesi, Allah'a nisbet edilen irâde sıfatının mâhiyeti hakkında gerçekleşmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri irâdenin Allah'ın zâtıyla kâim, zâtı üzerine zâid bir kadîm sıfat, Cübbâîler bir mahalde kâim olmayan zâid bir sıfat, Kerrâmiyye zât ile kâim olan hâdis bir sıfat, Dırâr zâtın kendisi, Neccâr selbî bir sıfat olduğunu belirtmişlerdir.[196] İhtilâfın ikinci vechesi ise irâdenin mahiyetine bağlı olarak anlamı hakkındadır. Ehl-i sünnet mensupları ve Cübbâîler irâdeyi ilme zâid yani ilim, kudret ve diğer sıfatlardan farklı bir sıfat olarak anlamıştır. Neccâr, irâdenin, mağlûbiyetin selb edilmesi çerçevesinde, Allah'ın mağlup olmaması anlamına geldiği düşüncesini benimsemiştir. Ka'bî, irâdeyi müstakil bir sıfat olmadığı ve ilimle aynı olduğu düşüncesi neticesinde Allah'ın kendi fiillerine nisbetle onları bilmesi, insanların fiillerine nisbetle de onları emretmesi şeklinde anlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Kâ'bî gibi irâdeyi müstakil bir sıfat olarak düşünmediğinden fiilde icadı gerektiren (*dâî*) faydayı bilmek şeklinde tarif eder.[197] İslâm filozofları ise, insan aklını hayrete düşüren kâinattaki eşsiz düzenin rastlantısal olamayacağından dolayı bu düzenin, Allah'ın zâtı sebebiyle varlığın kemâl üzere nizâmını küllî olarak bilmesi anlamına gelen inâyet yani irâdeden neşet ettiğini düşünürler. Onlara göre dâî ve amaç (*garaz*) söz konusu olmaksızın irâde ekmel nizâmın illetidir.[198]

Tûsî, Allah'ın hayat sıfatıyla vasıflanmasının sebebi hususunda ifade ettiği Allah zıtların en üstünü ile vasıflandırılır yaklaşımını irâde hakkında da tekrarlarken irâdenin ilimden daha özel ve ona dayanan bir sıfat olduğunu ekler.[199] Mümkünlerin

---

[195] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 128; Râzî, *a.g.e.,* s. 121.
[196] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 128-129.
[197] Râzî, *a.g.e.,* s. 121; Hilli, *a.g.e.,* s. 266; Isfehânî, *a.g.e.,* II, 940.
[198] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,* II, 516; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 129; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 81. Râzi, cüzleri bilmeyi ve icâd ve tekvînin ihtiyârla gerçekleşmesini inkâr edenlerin inâyeti bu şekilde yorumladıklarını ifade eder.
[199] Tûsî, *Şerhu Meseleti'l-ilm,* s. 42.

bazısının değil de diğer bir kısmının belli bir vakitte meydana gelmesi, ona göre bir tayin ediciyi (*muhassıs*) gerektirir ki bu muhassıs irâdedir, dâîdir.[200] *Tecrîd'*de ise Allah'ın mürîd oluşunu "mümkünlerin bazısının belli bir vakitte varoluşla hususiyeti Allah'ın irâdesine delâlet eder ve irâde dâî üzerine zâid değildir. İrâde dâî üzerine zâid olursa teselsül veya kadîmlerin teaddüdü gerekir" şeklinde gerekçelendirir.

Kuşçu, irâdenin ne anlama geldiğini *Şerhu'l-Makâsıd'*dan iktibasta bulunarak şu şekilde açıklar: Mümkünlerin bir kısmının belli bir zamanda varoluşla hususiyetlenmesi, Allah'ın zatının nisbetinin, her şeye (*küll*) eşit mesâbede olması sebebiyle tahsis özelliği olan bir sıfatı gerekli kılar; çünkü muhassıs olmaksızın tahsis ve Allah'ın fâil olmakta kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyması imkân dışıdır. Eş'ariyye'nin ilim, kudret ve diğer sıfatlardan ayrı olduğunu düşündüğü bu sıfat irâdedir. Şârihin bu açıklama ile musannifin *Tecrid'*deki "mümkünlerin bazısının belli bir vakitte varoluşla hususiyeti Allah'ın irâdesine delâlet eder" sözlerine katıldığı anlaşılsa da, o devamında Tûsî ve onunla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Nazzâm, Câhiz, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebü'l-Kasım el-Belhî, Mahmud el-Hârizmî gibi Mu'tezile âlimlerinin irâdeyi dâî olarak isimlendirilen "faydayı bilme" anlamında kullandıklarını belirtir. İrâde, faydayı bilmek anlamına geldiğinde ise bilmek yani ilim sıfatıyla aynı şeyden ibarettir. Yine musannifin "irâde dâî üzerine zâid değildir. İrâde dâî üzerine zâid olursa teselsül veya kadîmlerin teaddüdü gerekir" sözü irâdenin dâîden başka bir şey olmadığının, kadîm olduğu düşünüldüğünde kadîmlerin taaddüdünün, hâdis olduğu kabulünde ise belli bir zamanda varoluşu için başka bir şeye ihtiyaç duyacağının ve teselsülün lüzumunun delillendirilmesidir.

Kuşçu, dâinin bizzat kendisi olsun veya ona zâid başka bir şey olsun irâde zât üzerine zâid olunca her durumda teselsül ve kadîmlerin taaddüdü gerektiğinden dolayı teselsül ve kadîmlerin taaddüdü probleminden kurtulmak için Tûsî'nin ileri sürdüğü bu delili yetersiz bulur.[201]

Hafrî, şârihimizin teselsül ve kadîmlerin teaddüdü ile alakalı bu yorumuna katılmaz. Tûsî'nin düşüncesinde, dâînin zâtın aynı olarak görüldüğünden dolayı bu iki

---

[200] a.mlf, *Risâle fî kavâidi'l-akâid,* s. 43-44.
[201] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 280a.

durumun gerçekleşmesinin söz konusu olmadığını ve şârihin sözünün son derece hatalı olduğunu dile getirir.[202]

1.2.5. Sem' ve Basar

Müslümanlar, Allah'ın semî ve basîr olduğunda ittifak halindedir; fakat semî ve basîr lafızlarının anlamı hakkında ayrılığa düşmüşlerdir.[203] Tûsî'ye göre, işitilmesi ve görülmesi sahîh olan şeyleri, Allah'ın ihâta etmesi semî ve basîr olduğuna delâlet eder ve bu iki sıfatın Allah'a ıtlâkı şer'î izinle gerçekleşmiştir;[204] fakat *Tecrîd'*de "nakil Allah'ın idrâk ile vasıflanmasına, akıl da âletlerin imkânsızlığına delalet eder" diyerek semî ve basîr lafızlarını zikretmeksizin yalnızca idrâki dile getirir.

Kuşçu ve Lâhicî dışındaki diğer *Tecrîd* şârihleri Tûsî'nin idrâk lafzını kullanmasından dolayı onun mahsûsâtın idrâkini (*idrâkü'l-mahsûsât*) murâd ettiği kanaatine ulaşmışlardır.[205] Bu anlayış muhtemelen, sem' ve basar sıfatlarını İslâm filozofları, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye uyarak musannifin zâid ve kadîm kabul etmeyip Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesine (*ilm*) indirgemesinden kaynaklanmaktadır.[206]

Kuşçu, *Şerhu'l-Mevâkıf'*ın sem' ve basar sıfatlarını müstakil sıfatlar olarak ele alan ilgili bölümünden iktibasla açıklamalarına başlayarak mahsûsâtın idrâki yorumunu konu edinmeksizin, Rasûl-i Ekrem'in dininden zorunlu olarak bilindiği üzere nakil, Allah'ın semî ve basîr olduğuna delâlet eder. Allah'ın semî ve basîr oluşu, inkâr ve te'vile imkân tanımayacak bir biçimde Kur'an ve hadislerde yer almış ve icmâ vâki olmuştur. Bu sebeple diğer zarûrât-ı diniyyede olduğu gibi istidlâlde bulunmaya ihtiyaç yoktur. Ancak Eş'ariyye'ye mensup bazı âlimler, "Allah haydır, her hay semî ve basîr

---

[202] Hafrî, *a.g.e.,* s. 161. Bâbertî, Tûsî'nin irâde hakkında Eş'ariyye ile aynı düşünceyi benimsediğini ileri sürerek Kuşçu ve diğer şârihlerden ayrılmıştır (Bâbertî, *Şerhu Tecrîd,* vr. 126a.); "Kuşçu "dâî"nin "fiile yönelik bilgi" olduğunu söyler" ifadesi kanaatimizce isabetli değildir (bkz. Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet,* s. 166).
[203] Râzî, *Muhassal,* s. 123.
[204] Tûsî, *Risâletü fî kavâidi'l-akâid,* s. 44-45.
[205] Lâhicî, *a.g.e.,* V, 311; Hillî, *a.g.e.,* s. 268; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 941; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 126b; Âmilî, *Alâkatü't-Tecrîd,* II, 744.
[206] Tûsî, *Telhîs,* s. 124. Şirinov, "Tûsî'nin *Tecrîd'*deki açıklamaları, bu sıfatların dayanaklarını nakilden alan bağımsız birer sıfat oluşları yönündedir" yorumunda bulunur (bkz. Şirinov, *a.g.e.,* s. 169), ayrıca sıfatların birbirine indirgenmesiyle alakalı bir değerlendirme için (bkz. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi,* s. 227).

olması sahîh olandır, Allah'a münasip olan kemâlâtın tamamı bilfiil sâbittir; çünkü kemâl sıfatıyla vasıflanması uygun olan varlığın kemâl sıfatından yoksun olması eksikliktir ve bu durum Allah için imkânsızdır" şeklinde konuyu delillendirmişlerdir,[207] der.

Naklin mutlak ilmin bir türü olan "mahsûsâtın tamamını idrâk" ile Allah'ın vasıflanmasına delâlet ettiği ve O'nun zâtıyla mahsûsâtın tamamını idrâk ettiği düşüncesi sebebiyle duyuların tamamına şâmil olan idrâki sem' ve basarla tahsîs etmek, *Tecrîd'*in genel ifadelerine uymamakla eleştirilse de[208] Kuşçu'nun burada meşhur görüşü tercih ettiğini düşünmek mümkündür.[209]

Meselenin farklı yönleri Teftâzânî esas alınarak yorumlanır: Bu delilin muhtevasında, gayb âlemindeki hayatın aynı şekilde sem' ve basarın sıhhatini gerektirdiğini açıklamak gerekir. Eş'ariyye, bu hususta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin zikrettiği sebr-taksim metoduna dayanır. Mezkûr yönteme binaen denilebilir ki cansız varlıklar sem' ve basara elverişli olmakla vasıflanamazlar, aksine canlılar bir problem olmadıkça sem' ve basarla vasıflanabilir. Daha sonra canlıların sıfatları gözden geçirildiğinde canlı olmanın dışında sem' ve basara elverişli olmayı sahîh kılan bir şey tesbit edilememektedir. Sonuçta Allah hakkında benzer bir hükümde bulunmak gerekir. Aynı şekilde Allah'a kusur ve noksan nisbet etmenin imkânsızlığının açıklamanmasında, delil oluşu semî delillere dayanan icmâdan başka bir yol yoktur. Allah'ın semî ve basîr oluşuna dair icmâ ve kesin sem'î delillerin varlığında hiçbir gizlilik yoktur.[210]

İlk olarak, bu mevzûda gerçekleşen icmâ ve vârid olan kesin semî delillerle ilgili konuşmak gerekir. Bilinmelidir ki sem' ve basar hakkındaki açık deliller icmânın

---

[207] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 87. Teftâzânî de aynı muhtevayı aktarır: "İnkarı ve başka bir anlama yorumlanması mümkün olmayacak bir biçimde, Kur'ân-ı Kerîm ve Rasûl-i Ekrem'in sünnetinde, Allah'ın hay, semî ve basîr olduğu yer alır. Çeşitli dinlerin mensuplarıyla sınırlı kalmaksızın akıl sahiplerinin tamamı bu hususta müttefiktir. Allah'ın kemâl ifade eden hayat sıfatına âlim ve kâdir olmasıyla delil getirilir. Hayat sahibi her varlığın işiten (*semî*) ve gören (*basîr*) olmasının sıhhati sem' ve basar sıfatlarına delâlet eder. Kemal sıfatlarla vasıflanması münasip olan varlıkların bu sıfatlardan yoksunluğunun eksiklik ve kusura işaret etmesi ve Allah hakkında da, herhangi bir eksiklik tasavvurunun imkânsızlığı sebebiyle, O'na uygun olan kemal sıfatların tamamı bilkuvve değil bilfiil mevcûd olmak zorundadır" (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 138).

[208] Hafrî, *a.g.e.,* s. 164.

[209] Erdebîlî, *a.g.e.,* s.73.

[210] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 138-139; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 280a.

gerçekliğine dair olan açık delillerden daha güçlüdür; çünkü icmânın gerçekliğine dair olan açık delillere karşı iptal edilmesi gereken birçok itiraz yöneltilmektedir. Biz icmânın delil oluşunu dine ait olan zarûrî bir ilimle isbât edebilirsek o zaman bu zarûrî ilim üzerinde durduğumuz konuda da aynı şekilde sâbit olur.[211]

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre sem' işitileni, basar ise görüleni bilmek iken diğer kelâmcılara göre sem' ve basar ilim sıfatına zâid olan sıfatlardır. Kesin aklî deliller Allah'ın âlet kullanmaktan münezzeh olduğunu kanıtladığından dolayı Eş'arî'nin benimsediği "sem' ve basar işitileni ve görüleni bilmektir" anlayışında sorun yoktur. Kelâmcıların cumhûrunun kabul ettiği zâid sıfatlar olmaları durumunda ise bu sıfatların âlet durumunda olmaları düşünülebilir mi? Kuşçu'ya göre, bizim âletlere başvurmamız acziyetimiz ve kusurumuz sebebiyledir; Allah ise kusurdan münezzeh olduğundan, bizim için ancak âletle gerçekleşebilen şey, O'nun için herhangi bir âlet olmaksızın gerçekleşir.

Sem' ve basarın zâid sıfatlar olmasını kabul etmeyenler iki delil ileri sürmüştür:

1. Sem' ve basar duyunun işitilen ve görülenden etkilenmeleridir veya diğer duyular gibi etkilenmeyle şartlanmışlardır. Bu iki durum Allah için imkânsızdır.

2. İşitilen ve görülen olmadığı halde ezelde sem' ve basarın var olması akıl dışıdır.

Kuşçu, birinci delili, bu iki sıfatın bizde etkilenme ile gerçekleşmesinin etkilenme veya etkilenme ile şartlanma olmalarını gerektirmeyeceği ve görülür âlemin hilafına gayb âleminde etkilenmenin olmayacağı, Allah'ın sıfatlarının hakîkatte bizim sıfatlarımıza muhalif olduğu gerekçesiyle; ikinci delili ise sem' ve basarın ilim ve kudret gibi taallukları hâdis kadîm sıfatlar kabul ederek reddeder.[212]

---

[211] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 88-89.
[212] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 280a-280b.

1.2.6. Kelâm

Kuşçu, sâdık olmaları, konuşma (*tekellüm*) vasıtasıyla Allah'ın haber vermesine dayanmaksızın yalnızca mucizelerin delâletiyle sâbit olan peygamberlerden tevâtürle Allah'ın mütekellim olduğunun nakledildiğini ve çeşitli din ve mezhep mensuplarının O'nun mütekellim oluşunda ihtilafsız ortak düşünceyi paylaştıklarını; ancak kelâmının anlamı, kıdemi ve hudûsu hususlarında ayrılığa düştüklerini[213] Teftâzânî'den iktibâsla belirttikten sonra açıklamalarına tekrar ona başvurarak devam etmektedir. Kelâma dair iki zıt kıyasın var olduğunu dile getirir. Birinci kıyas: Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır, O'nun sıfatlarının tamamı kadîmdir, Allah'ın kelâmı da kadîmdir. İkinci kıyas: Allah'ın kelâmı, varlıkta birbiri ardından gelen parçalardan oluşur (*müellef*), bu özellikte olan her şey hâdistir, Allah'ın kelâmı da hâdistir.

Kelâm sıfatı hakkında çeşitli mezhep ve fırkaların görüşlerinin dayanağı olan bu iki kıyası ortaya koymasının akabinde fırkaların görüşlerini ve mezkûr iki kıyas karşısındaki pozisyonlarını tafsilatıyla aktararak devam eder. Şârihimize göre âlimler, çelişen iki şeyin her birinin doğruluğunun imkânsızlığı sebebiye zikredilen iki kıyastan birini çürütme ve bazı öncülleri de reddetme mecburiyetinde kaldılar. Hanbelîler, Allah'ın kelâmı zâtıyla kâim olan harf ve sestir ve kadîmdir diyerek[214] birinci kıyası kabul ederken, ikinci kıyasın "bu özellikte olan her şey hâdistir" öncülünü reddettiler. Kerrâmiyye, kelâmın ses ve harf olduğunda Hanbelîlerle aynı düşüncede iken hâdistir diyerek onlardan ayrıldı. Hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olmasını mümkün görmelerinden dolayı hâdis kabul ettikleri kelâmın O'nun zâtıyla kâim olduğu tarzındaki yanılgılarından dolayı ikinci kıyası doğru kabul ederken ikinci kıyasın "O'nun sıfatlarının tamamı kadîmdir" öncülünü reddettiler.

Eş'ariyye âlimleri, Allah'ın kelâmı ses ve harf cinsinden değil; bilakis harflerden oluşan (*mürekkeb*) lafzî kelâmın medlûlu olup "kelâm-ı nefsî" diye isimlendirilen O'nun zâtıyla kâim mânadır ve kadîmdir diyerek birinci kıyası kabul edip ikinci kıyasın "Allah'ın kelâmı, varlıkta birbiri ardından gelen parçalardan oluşur (*müellef*)" öncülünü reddederler.

---

213 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 143-144.
214 a.mlf., *a.g.e.,* IV, 144.

Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kelâmı harfler ve seslerdir; fakat O'nun zâtıyla kâim olmayıp Cebrâil ve Rasûl-i Ekrem misallerinde olduğu gibi kendisinden başkasında yaratmıştır ve mütekellim olmasının anlamı kelâmı bazı cisimlerde yaratmasıdır[215] diyerek Kerrâmiyye gibi kelâmın hâdis olduğu düşüncesini izhâr edip aynı şekilde ikinci kıyası kabul etmelerine rağmen birinci kıyasın "Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır" öncülünü reddederler. Bu konuda çeşitli deliller ileri sürdükleri müşahede edilir:

1. Rasûl-i Ekrem'in dininden, Kur'ân'ın işitilen harflerden dizilip oluşan ve tahmîd ile açılıp istiâze ile kapanan kelâm olduğu kesin olarak anlaşılır. Selefin icmâı ve halefin çoğunluğu bu anlayıştadır.

2. Nas ve icmâ ile sâbit olup meşhur olan Kur'ân'ın özellikleri kadîm mânaya değil müellef hâdise uygun düşmektedir.[216] "İşte bu Kur'ân da, bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür"[217], "Doğrusu Kur'ân , sana ve kavmine bir öğüttür"[218] âyetlerinden dolayı öğüt olması; "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik"[219] âyetinden dolayı Arapça olması; mezkûr âyet ve emsâllerinden oluşan nas ve ümmetin icmâının şehadetiyle Rasûl-i Ekrem'e indirilmiş olması; icmâ ve "Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar"[220] âyetinden dolayı dille okunup kulakla işitilmiş olması; icmâ sebebiyle mushaflara yazılmış olması;[221] "Âyetleri sağlamlaştırılmış sonra da açıklanmış bir kitaptır" âyetinden dolayı âyet ve sûrelere ayrılmış olması; hudûs alametlerinden olup kıdemi sâbit olanın yokluğunun imkânsızlığı sebebiyle kadîm hakkında asla düşünülemeyen ortadan kaldırma ve sona erdirme anlamını taşıyan neshe kâbil olması; "Biz bir şeyi irâde ettiğimizde ona ol deriz ve hemen oluverir" anlamına gelen"Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece "Ol"

---

[215] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 145.
[216] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 151.
[217] el-Enbiyâ 21/50.
[218] ez-Zuhruf 43/44.
[219] Yusuf 12/2.
[220] et-Tevbe 9/6:
[221] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 281a.

dememizdir. Hemen oluverir”[222] âyetinden dolayı tekvînin irâde edilmesi sonrasında vârid olması kelâmın hudûsuna delâlet etmektedir.

Mu’tezile’nin istinad ettiği bu iki delile Ehl-i Sünnet tarafından verilen cevapları, Teftâzânî’nin ifadelerine başvurarak açıklayan müellifimize göre, Kur’ân isminin ve Allah’ın kelâmının, ulemâ arasında iyi bilindiği üzere, iştirak yoluyla müellef ve hâdis mushafa ıtlâk edilmesinde bir tartışma yoktur. Hudûsun alâmetleri olan özellikler de bu ıtlâk edişle alakalıdır. Kur’an ve kelâmullah lafızlarının elimizdeki mevcûd Kur’ân’a ıtlâk edilmesi sırf kadîm kelâma delâlet etmesinden dolayı değildir, lafızları yaratan Allah’tan başkası olsa bile mezkûr ıtlâk geçerlidir. “Hakîkatte o levh-i mahfûzda bulunan şerefli Kur’ân’dır”[223] âyetindeki levh-i mahfûzda şekilleri ve “Hiç şüphesiz o (*Kur’ân*), çok şerefli bir elçinin sözüdür”[224] âyetindeki melek dilinde sesleri Allah’ın ilk önce yaratması (*ihtirâ*), Kur’ân’ın O’na diğer bir aidiyetidir (*ihtisâs*). Kur’ân ve kelâmullah’ın, Allah tarafından yaratılan ilk dilde kâim olan belirli bir müellefin isimleri olduğunu ve onu kendi diliyle okuyan herkesin aynısını değil de benzerini okuduğunu düşünmeye nisbetle mahal belirlenmeksizin isim olduklarını ve tür olarak bir olup her okuyucunun benzerini değil de aynını okuduğunu düşünmek daha isabetlidir.

Allah’ın kelâmıyla, mahal belirlenmeksizin işitilen harflerden oluşan şey amaçlandığında, herkes tarafından Allah’ın kelâmının duyulduğu ve Allah’ın kelâmıyla kadîm mâna, işitilmesiyle de duyulan seslerin fehmedilmesi anlaşıldığında Hz. Mûsâ’nın “kelîmullah” ile vasıflanmasının mâhiyetine dair açıklama yapmak gerekir.

a) Gazzâlî’nin tercih ettiği görüştür. Hz. Mûsâ, âhirette nicelik ve nitelik söz konusu olmaksızın Allah’ın zâtının görülmesinde olduğu gibi harf ve ses olmaksızın Allah’ın ezelî kelâmını işitmiştir.[225] Bu yaklaşım görme ve işitmenin, zâtların ve sıfatların da içinde olduğu her mevcûda taallukunu câiz görenlere aittir. Ses ve harf olmaksızın işitmenin vuku bulması ise ancak hârikulâde yoluyla mümkündür.

---

[222] en-Nahl 16/40.
[223] el-Burûc 85/21.
[224] el-Hâkka 69/40.
[225] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 281b.

b) Âdetin hilâfına tüm yönlerden bir ses işitmiştir.

c.) Mâtürîdî ve Ebû İshâk el-İsferâînî'nin kabul ettiği görüştür. Kulların kesbi dışında olan bir sesi bir yönden işitmiştir. Allah, Hz. Mûsâ'ya lütufta bulunarak kulların hiçbirinin kesbi olmayan ve yaratmasını kendisinin üstlendiği bir sesle kelâmını algılamasını sağlamıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki her mushafta yazılan ve her dilde okunanın Allah kelâmı olması nevî birlik itibariyledir. Allah'ın kelâmından tahkiyede bulunmak O'nun kelâmının benzeridir ve asıl kelâm melekin dilinde yaratılandır demek şahsî birlik itibariyledir. Allah'ın kelâmı bir dilde veya kalpte kâim değildir; mushafta veya levhte yer almış (*hâl*) değildir demekle ezelî sıfat olan kelâm-ı hakîki amaçlanır. Lafzî kelâm murâd edilmekle birlikte onun dil, kalp ve mushafa hulûlü sözünü reddetmeleri edebe riayet ve ezelî hakîki kelâmın anlaşılması tehlikesinden kaçınma amacıyladır. "Bu anlamı şundan duydum, bazı kitaplardan okudum ve elimle yazdım" sözünde olduğu gibi medlûlün delâlet edene ıtlâkı ve delâlet edenin sıfatlarının medlûle verilmesi yaygın bir uygulamadır.[226]

3. Allah'ın kelâmı ezelî olsaydı haberlerinde yalan gerekirdi; çünkü "Gönderdik",[227] "Mûsâ dedi",[228] "Firavun karşı gelmiş"[229] misallerinde görüldüğü gibi kelâmında geçmiş zaman yapısıyla ihbar çoktur. Ezelde zamansal öncelik tasavvur edilememesine rağmen bu ifadelerin doğruluğu geçmiş zamanda gerçekleşmeyi iktiza eder.

Kuşçu, Allah'ın kelâmının ezelde zaman bulunmaması sebebiyle geçmiş, şimdi ve gelecekle vasıflanamayacağı, taalluklar ve zamanın hudûsu hasebiyle varlık alanına çıkma esnasında (*fîmâ lâ yezâl*) geçmiş, şimdi ve gelecekle nitelenebileceği şeklinde bir cevap aktarmakla beraber bu muhtevanın, ezelî kelâm lafzî kelâmın medlûlüdür ve

---

226 Teftezânî, *a.g.e.,* IV, 155.
227 Nuh, 71/1.
228 el-Ârâf 7/104.
229 el-Müzzemmil 73/16.

çeşitli zamanlarla muttasıf olan kadîm mâna değil hâdis lafızdır sözleriyle uzlaştırılmasının çok zor olduğunu söyler.[230]

4. Allah'ın kelâmı emir, nehiy, ihbâr, nidâ vb. unsurları ihtiva eder. Ezelî olsa emredilen olmaksızın emir, nehyedilen olmaksızın nehiy, işiten olmaksızın ihbar ve muhatap olmaksızın nidâ gibi hakîm olan Allah'a nisbet edilmesi câiz olmayan saçmalıklar gerekir.[231]

Allah'ın ezeldeki kelâmı emir, nehiy, haber ve benzerleri değildir, varlık alanına çıkmaları esnasında bu kısımlardan birine dönüşür cevabını veren müellifimiz, bu cevaba binaen ileri sürülen: "türlerden en az bir tanesi mevcûd olmadan cinsin varlığını düşünmek akıl dışıdır ve değişim (*tegayyür*) kadîme muhâldir" iddiasını, "kelâm, zâtında bir değişiklik olmaksızın hâdis taalluklar hasebiyle kendinde çeşitli türlerin göründüğü bir şeydir" sözüyle reddeder. Madûma hitap edilip yokluğu esnasında emre muhatap kılındığında abesin gerçekleşeceğini ama madûmun var olması takdirine binaen olacak şeyden fiili talep etmenin abes olmayacağını sözlerine ilave eder.[232]

5. Emir ezelî olsa ebedî de olur; çünkü kıdemi sâbit olanın yokluğu imkânsızdır. O halde, icmâ ile bâtıl olmasına rağmen Âhirette teklifin devam etmesi gerekir.

6. Allah'ın kelâmı ezelî olsa ezelde ve ebedde devam edecek ve Hz. Mûsâ ile konuşma Tûr'la sınırlı kalmayacaktı.

Kelâm ezelî olsa dahi şahıslara ve fiillere taallukunun Allah'ın irâdesiyle hâdis olduğunu, örneğin bir şahsın namazla emrolunmasının buluğ sonrasına taalluk edip ölümle kesildiğini, Hz. Mûsâ'ya da Tûr'da taalluk ettiğini belirten Kuşçu, başka bir açıdan da Mu'tezile'nin lehine bir cevap ortaya çıktığını beyan ederek bu cevabı şöyle ifade eder: Taallukunun sahîh olduğu şeylerin hepsine kadîmin nisbeti ilimde olduğu gibi eşittir. Emir ve nehiy her fiile taalluk eder ve emredilen nehyedilen ve nehyedilen

---

[230] a.mlf, *a.g.e.,* IV, 159.
[231] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 282a- 282b.
[232] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 161.

de emredilen olur. Neticede kelâmın ezelde ve ebedde devam etmesinin butlânına ulaşılır.[233]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz açıklamalarından sonra Kuşçu, Tûsî'nin "Allah'ın kudretinin her şeye şâmil olması O'nun kelâmının varlığına delâlet eder" demekle Mu'tezile fikrini benimsediği tesbitini yapar. Mu'tezile'ye ait bu delil mucibince Allah, mümkünlerin tamamına kudretinin şâmil olmasından dolayı mütekellimdir. Anlamlara delâlet eden harflerin, seslerin yaratılması da mümkündür. Bu çerçevede, anlamlara delâlet eden harflerin yaratılması mânasına gelen tekellüm ile Allah'ın vasıflanması geçerlilik kazanmaktadır. Tekellüm ile vasıflanması uygun olanda tekellümün yokluğu şüphesiz ki Allah için muhâl olan eksiklik ve kelâmın zıddıyla vasıflanma anlamı taşır. İnsanların mütekellim olduğu göz önünde bulundurulduğu takdirde, yaratılmışların yaratıcıdan daha kâmil olmalarının imkânsızlığı sebebiyle Allah zorunlu olarak mütekellimdir.

Eş'ariyye nezdinde ise mütekellim, başka bir mahalde de olsa kelâmı yaratan (*icad*) olmayıp kendsinde kelâm kâim olandır. Kesin olarak bilinir ki başka bir cisimde hareket ihdâs eden hareketli diye isimlendirilmez. Sözünü işittiğimiz bir kişiyi, bu sözün mucidi olduğunu düşünmeksizin bilakis hak olan görüşe binaen mucidinin Allah olduğunu bildiğimiz halde mütekellim olarak isimlendiririz. Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâmın işitilen harflerden oluşma anlamında hissî olması da câiz görülemez. Harflerden oluşan söz başlangıç ve son ihtiva ettiğinden dolayı hâdistir. Her kelimedeki ikinci harf, birinci harfin son bulması şartıyla arkasından gelir ki başlangıcı olduğundan kadîm olamaz. Birinci harf de son bulduğundan dolayı kadîm olamaz, çünkü kadîme yokluğun ârız olması imkânsızdır. Buradan anlaşıldığına göre birinci ve ikinci harflerden oluşan söz, Allah'ın zâtında kâim olması imkânsız olan hâdis kelâm olup kadîm değildir.

İşitilen harflerden oluşma anlamındaki hissî sözün, Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâm olamayışı kelâm-ı nefsî diye isimlendirilen bir mânayı gerektirmektedir. Emir, nehiy, ihbâr ve nidâ gibi çeşitli yapıları dile getiren kişi, hissî kelâm diye isimlendirilen lafızlarla ifadelendirebildiği mânaları kendi zâtında idrak eder. Kalbinde bulduğu bu

---

[233] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 162; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 282b- 183a.

mânalar ibarelerin değişimiyle farklılaşmaz. Mu'tezile'ye muvafakat eden Tûsî, kelâm-ı nefsîyi "kelâm-ı nefsî akıl dışıdır" diyerek reddetmiştir.[234]

Kuşçu, meselenin tahkîkinde *Mevâkıf'*a başvurduğu intibaını oluştursa da haddizatında *Şerhu'l-Mevâkıf'*ın muhtevasını temel alarak açıklamalarına başlar, buna göre, mâna lafzı bazen lafzın medlûlüne bazen de başkasıyla kâim olan şeye ıtlâk olunur. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin: "kelâm nefsî mânadır" sözünden, kendisine tâbi olan Eş'ariyye, onun murâdının sadece lafzın medlûlü olduğunu, ibarelerin ise hakîki kelâma delâletinden dolayı mecâzen kelâm diye isimlendirildiğini anlamışlardır. Sonuç olarak Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin, lafzın hâdis olduğunu ve ibarelerin gerçek kelâm olmadığını düşündüğünü sarahatle dile getirmişlerdir. Bu anlayışları neticesinde, hakîkaten Allah kelâmı olduğu dinden zarûrî olarak bilinen mushafın iki kılıfı arasındaki şeyin Allah kelâmı olduğunu inkar edenin tekfîr edilmemesi, hakîki Allah kelâmıyla karşı çıkma (*muâraza*) ve meydan okumanın (*tehaddî*) yapılamaması, okunan ve ezberlenenin hakîkaten Allah kelâmı olmaması gibi birçok yanlışlık ortaya çıkmıştır. Mezkûr yanlışların zuhûru sebebiyle Eş'arî'nin ikinci bir mânaya hamledilmesi zorunlu olan sözünün anlamı şudur: Kelâm-ı nefsî lafız ve mânanın ikisine de şâmil olup Allah'ın zâtıyla kâim olan şeydir. Mushaflarda yazılan, dillerle okunan, kalplerden korunandır. Hâdis kitâbet, kıraat ve hıfz da değildir. Harfler ve lafızlar birbiri ardınca dizilmişmiştir denilirse, bu dizilme âlet izin vermediği için lafızdadır, lafız da hâdistir, hudûsa delâlet eden delillerin, telaffuz edilenin hudûsuna değil de lafzın hudûsuna hamledilmesi gerekir. Buraya kadar zikredilenler müteahhirîn dönemi Eş'ariyye âlimlerinin anlayışına aykırı ise de dikkatle düşünüldüğünde doğruluğu anlaşılır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin sözünün bu yorumu Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*[235] adlı eserindeki tercihidir ve bunun din kâidelerinin zâhirî ahkâmına en yakın oluşunda şüphe yoktur.[236]

Kuşçu, Cürcânî'nin mezkûr tahkîkini aktarmasının ardından kendi düşüncesini ortaya koyar:

> "Ashâbın Şeyh'in sözünden anladığı mefhum üzerine lazım olan mezkûr yanlışlıklar (*mefâsid*), Mu'tezile yönünden olan birinci ve ikinci vecihlerde

---

[234] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 283a.
[235] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 320-321.
[236] Cürcânî, *a.g.e.,* VII, 103-104.

zikrettiklerimizdir. Cevapları aynı şekilde zikrettiklerimizdir, düşün! Mushafın iki kılıfı arasında bulunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu inkar eden kimse, beşerin yarattıklarıdır anlamında Allah kelâmı değildir diye itikâd ederse tekfîr edilir; Allah'ın zâtıyla kâim sıfat değildir aksine Allah'ın hakîki sıfatına delâlet eden, melekin ve peygamberin dilinde, kelâm-ı nefsîye delâlet eden şekilleri levh-i mahfûzda var etmekle Allah'ın yarattıklarındandır anlamında Allah'ın kelâmı olmadığına inanırsa, bu küfür değil Eş'ariyye'nin çoğunluğunun görüşüdür. Küfür olduğunu düşünmek gerekmez. Harflerin dizilmesi telaffuz edilende değil lafızdadır, telaffuz edilen değil lafız hadistir şeklinde zikredilen akıl dairesinin dışında bir şeydir. Bu ancak, cüzleri varlıkta beraber olan ve bu cüzlerin bazısının bazısına önceliğinin olmadığı hareketin düşünülmesi benzeridir."[237]

Allah'ın kelâmında yalan bulunmasının imkânsızlığı hususunda Müslümanlar ittifak halindedir. Mu'tezile'nin bir deliline göre, sıfat olmayıp murâd edilen mânalara delâlet eden lafızların yaratılmasından ibaret olan fiil kabilinden kelâm'da bulunan yalan kötüdür (kabîh). Allah kabîhi işlemez. Tûsî'nin "kubhun imkânsız olması kelâmının doğruluğuna delâlet eder" diyerek işaret ettiği Mu'tezile'nin bu delili, fiillerin hüsün ve kubhuna aklın hükmettiğini olumlama temeline dayanmaktadır. Aslah düşüncesiyle temellenen diğer delile göre, yalan âlemin menfaatine zıtlık teşkil eder; çünkü Allah'ın kelâmında yalanın gerçekleşmesi câiz olduğunda sevap ve ceza, âhiret ve dünya hakkında verdiği haberlerine güven ortadan kalkar. Bu durumda sayısız faydanın kaybedilmesi söz konusudur. Allah'a vâcib olan aslahın yokluğu imkânsızdır.

Eş'ariyye yalanın kelâma nisbetinin imkânsız oluşuna dair çeşitli deliller ileri sürmüştür. İlk olarak, yalanın eksiklik olduğunu ve bazı zamanlarda insanların Allah'tan daha kâmil olmaları durumu gerçekleşeceğini belirtirler. Bu delil kelâm-ı nefsînin doğruluğuna delâlet eder, murâd edilen mânaya delâlet etme hâli üzere bir cisimde yaratılan lafzî kelâma delâlet etmez; çünkü bu takdire göre Allah'ın fiilinde eksiklik gerekir. Halbuki fiildeki eksiklik ile aklî kubuh arasında fark yoktur. Kuşçu bu yaklaşımı şöyle değerlendirir:

---

[237] Kuşçu, *a.g.e.,* vr. 283b-284a.

> “Doğru ve yalanın mercii lafız değil mânadır. Eş’ariyye’ye göre kelâm-ı nefsî, lafzî kelâmın medlûlünün aynısı ve mânasıdır, lafzî kelâmdaki yalan kelâm-ı nefsînin yalanına döner ve Allah’ın sıfatında eksiklik gerekir.”[238]

İkinci olarak, Allah’ın kelâmının yalanla nitelenmesi durumunda Allah’ın zâtında hâdis kâim olamayacağından yalanın kadîmliği, yalanın karşıtı olan doğrunun Allah’a muhâl olması gerektiği, kıdemi sâbit olanın ademi mümtenidir önermesinin kelâmın doğru oluşunun imkânsızlığını ihtiva eden lâzımının bâtıl olduğunu, bir şeyi bilen kimsenin bildiği gibi haber vermesinin mümkün olduğunu bildiğimizi beyân ederler. Kuşçu bu delili diğer bir yönden ele alarak şöyle der:[239]

> “Bu delil tamamlanırsa, aynı şekilde, Allah doğrulukla nitelendiğinde, doğruluğu kadîm olur ve doğruluğun karşıtı olan yalan O’nun hakkında imkânsız olur demekle Allah’ın doğruluğunun imkânsızlığına delâlet eder; çünkü bir şeyi bilen kimsenin, bilgisinin hilâfına o şeyden haber vermesinin mümkün olduğunu zarûrî olarak biliyoruz.”[240]

Bir şey hakkında yanlış bilgi vermek eksikliktir ve ilk delile döner denilirse, bu delil aynı şekilde lafzî kelâmın değil de nefsî kelâmın doğruluğuna delâlet eder denilir.

> “Daha önce belirttiğimiz gibi, lafzî kelâmın yalanı nefsî kelâmın yalanına döner demekle ilk delilde zikrettiğimizin benzeriyle cevab vermek mümkün değildir. Nefsî kelâmın yalanı kadîmdir, aynı şekilde lafzî kelâmın yalanı da kadîmdir ve zikredilen sakınca gerekir; çünkü nefsî kelâmın kıdemiyle birlikte lafzî kelâmın hudûsunu tecvîz ettiklerinde yalanının hudûsu anlamında lafzî kelâmın sıfatının hudûsunu tecvîz etmeleri daha evlâ ve aklın kabulüne daha lâyık olur.”[241]

---

[238] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 284a.
[239] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 284a-284b.
[240] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 284b.
[241] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 284b.

Üçüncü olarak onlar bu konudaki umdelerinin, nefsî ve lafzî kelâmın bir arada doğruluğuna delâlet etmesi ve münakaşalardan uzak olması sebebiyle ulemânın icmâı ve peygamberler olduğunu ileri sürerler.

1.2.7. Bekâ

Tûsî, Allah Teâlâ zâtından dolayı vâcibü'l-vücûd olduğu için, O'nun varlığının ezelen (*mâ lem yezel*) ve ebeden (*mâ lâ yezâl*) bâkî (devamlı) olması gerektiğini belirtir.[242] *Tecrîd'*de ise bunu "varlığının zorunluluğu Allah'ın ezelî ve ebedî oluşuna delâlet eder" diyerek oluşunu delillendirir.

Kuşçu, vâcibin yokluğunun imkânsızlığından dolayı ezelde ve ebedde varlığının bâkî ve devamlı olması gerektiğini; ancak bekânın mâhiyeti hakkında ihtilafa düşüldüğünü belirtir. Bekânın zât üzerine zâid bir sıfat olduğunu düşünen Eş'arî ve ona tâbi olanlara göre sıfatlar sekiz adedine ulaşmaktadır.[243] Vâcib varlık zorunlu olarak bâkî olduğundan dolayı bekâ mânasının onda bulunması gerekir. Bekânın selb ve izâfet olmadığı açıktır. Vücûdun kendisinden ibâret olmayıp onun üzerine zâiddir; çünkü vücûd, hudûs anında olduğu gibi bekâ olmaksızın gerçekleşir ve hudûsla çelişir. Hudûstan sonra varlık gerçekleştiği için hudûs vücûddan ayrı bir şeydir. Kuşçu; Eş'ariyye düşüncesini açıkladıktan sonra bekâ hakkındaki kendi düşüncesini ortaya koyar:

> "Sorunun çözümlenmesi şöyle olur: Bekâ devamlı varlık olmasından dolayı husûsî bir varlıktır, aynı şekilde hudûs yokluk sonrasındaki varlık olduğundan husûsî bir varlıktır."[244]

Kuşçu, Eş'ariyye dışındaki düşünürlerin ekseriyetinin bekânın zâid bir sıfat olmadığını düşündüklerini, Tûsî'nin de onlara katılarak bu yaklaşıma "varlığın

---

[242] Tûsî, *a.g.e.,* s. 44.
[243] Kuşçu, Eş'arî ve ona tâbi olanlar sözüyle Eş'ariyye'nin tamamının bu görüşte olduğu vehmini uyandırsa da Bâkıllânî, Cüveynî ve Râzî gibi âlimlerin Tûsî'nin tercih ettiği görüşü kabul ettikleri bilgisini vermeliyiz. (bkz. Râzî, *a.g.e.,* s. 126; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 944; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 127a)
[244] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 284b.

zorunluluğu zâidin yokluğuna delâlet eder" ifadesiyle işaret ettiğini belirttikten[245] sonra ileri sürdükleri dört delili *Şerhu'l-Makâsıd'*dan iktibasla açıklar:

1. Vâcibü'l-vücûddan anlaşılan varlığın devamlılığıdır ve ikinci zamana nisbetle var olma dışında bir anlamı yoktur.

2. Vâcib, zâtının aynı olmayan bir bekâ ile bâkî olsa varlığı zâtından dolayı olmaz; çünkü zâtından dolayı var olanın ebedî olarak var olması zorunluluğundan dolayı zâtından dolayı var olan zâtı ile bâkîdir. Bekânın, varlığın ikinci bir zamana ulaşmasına vasıta olan bir sıfat olarak anlaşılması, vâcibin zâtından başka bir şey sebebiyle ikinci zamanda var olması anlamına sebebiyet vereceğinden dolayı, apaçık muhâldir.

Şemsüddîn es-Semerkandî *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'de, sıfatın zâttan kaynaklanan başka bir sıfata ihtiyaç duyması dışında bir şey gerekmediğini söyleyerek bu delile itiraz etmiştir.[246]

3. Zât, zâtıyla değil de bekâ ile bâkî olup bekâ sıfatı zâta ihtiyaç duysa ikinci zamanda sübûtlarının birbirine dayanmasından dolayı devr gerekir. Zât bekâya ihtiyaç duysa, zât ve bekânın her ikisi de diğerinden müstağnî olduğundan, vâcib zât değil bekâ olur.

4. Bekâ zâta zâid ve onunla kâim bir ezelî sıfat olsa bekâ ile bâkî olur ve teselsül gerekir.[247]

1.2.8. Şerîkinin Olmaması

Allah'ın varlığının zorunlu oluşu vücûb hususunda ortağının (*şerîk*) olmamasına delâlet eder, yani vâcibin teaddüdü imkân dışıdır. Teaddüdün imkânı varsayıldığında bakılır, varlığın diğer varlıklardan ayrımını sağlayan var olma (*teayyün*), vâcib mâhiyetin bizzat kendisi olma, malûlü olma ve gerektirdiği olma

---

[245] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 284b.
[246] Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Kuveyt, 1985, s. 347.
[247] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 165-166.

durumlarında olursa varsayılan teaddüd düşünülemez; vâcib mâhiyetin dışındaki bir şeyin malûlü olursa vâcibin, teayyününde[248] kendisinden ayrı bir şeye ihtiyac duymasının imkânsızlığı sebebiyle zâtı gereği zorunluluk ortadan kalkmış olur. Bir şey teayyün etmedikçe var olamayacağından teayyündeki ihtiyaç varlıktaki ihtiyacı gerektirir.[249] Kuşçu'nun bu delil hakkındaki değerlendirmesi aşağıdaki gibidir:

> "Bu mefhûmun misdâkıyla karıştırılması kabilindendir; çünkü vâcib mâhiyetle ihtimallerin ilkinde mefhûmu, ikincisinde ise sâdık olduğu şey murâd edilirse söz doğru olur. 'Vâcib mâhiyetin bizzat kendisi olma durumunda teaddüd düşünülemez' sözü vâcible, sâdık olduğu şeyi amaçlarsa teaddüdün düşünülememesi men olunur, çünkü herhangi bir mahzur olmaksızın teayyünleri kendi zâtları olan iki vâcib câiz olur. Aynı şekilde, 'Vâcibden ayrı bir şeyin malûlü olursa zâtı gereği zorunluluk ortadan kalkmış olur' sözü vâcible mefhûmu amaçlarsa zâtı gereği zorunluluğun ortadan kalkması men olunur; çünkü her vâcibin teayyününün, vâcibin mefhûmundan ayrı bir şeyin malûlü olması herhangi bir mahzur olmaksızın câiz olur. Vâcibin zâtıyla mefhûmu arasında ayrım yoktur denilemez."[250]

Allah'ın birliğini kanıtlama sadedinde ortaya konulan bu delili Teftâzânî'den iktibasla ifade eden Kuşçu, yapmış olduğu kritikten anlaşıldığı üzere teaddüd ve vâcibin mümküne dönüşmesi ihtimallerini engellemeyediği gerekçesiyle yetersiz görmektedir. Bu yüzden başka bir delile ihtiyaç duyan müellifimiz Teftâzânî'nin eserinde yer verdiği diğer bir delille sözlerini sürdürür.

Vâcib birden fazla olursa zorunlu olarak her birinin teayyünü gerçekleşir. Bu durumda vücûb ile teayyün arasında gereklilik olur ya da olmaz. Gereklilik olmadığında üstelik birbirlerinden ayrılmaları da câiz olur. Sonuçta, her mevcûd müteayyin olmasına rağmen, muhâl olan, teayyün olmaksızın vücûbun cevâzı durumu gerekir. Vücûb olmaksızın teayyünün cevâzı gerektiğinde ise vücûbun bir zâta ait olması zorunluluğuna zıtlık arzeder ve vücûb olmaksızın teayyün var olduğundan vâcibin mümkün olması gerekir. Vücûb ile teayyün arasında lüzûm düşünüldüğünde, vücûb teayyünle

---

[248]Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 285b.
[249] Teftâzânî., *a.g.e.,* IV, 166.
[250]Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 285b.

gerçekleşirse vücûd ve vücûbda illetin malûla tekaddümü zarûretinden dolayı vücûbun kendisine tekaddümü gerekir. Teayyün vücûbla gerçekleşirse veya her ikisi bizzât gerçekleşirse, vâcibin bir olması gerekir; çünkü malûl olan teayyün geri kalmayan (*mütehallif*) gerekliliktir ve vâcib teayyünsüz bulunmaz. Teayyün ve vücûb ayrı şeyler olduğunda, vâcibin vücûb ve teayyünde veya ikisinden birinde başka bir şeye ihtiyacının muhâl oluşu sebebiyle vâcib zâtıyla vâcib olmaz.[251]

> "Vücûd ve vücûbda illetin malûla tekaddümü zarûretinden dolayı vücûbun kendisine tekaddümü gerekir' sözünde problem vardır. Vücûd ve vücûbda illetin malûle tekaddümü, malûlün hâricî varlık olması takdirine göredir, halbuki burada, vücûb itibârî şeylerden olduğu için, malûl bu yapıda değildir. bu kabul edilse bile biri zâtın vücûbu diğeri de vücûbun vücûbu olduğundan neticede vücûb teayyünden farklıdır. Aynı şekilde 'vücûb ile teayyün arasında gereklilik olur ya da olmaz' sözü, teayyünle teayyündenlerden muayyen olan birini amaçlarsa teayyünle vücûb arasında gereklilik olmadığını tercih ederiz. 'Birbirlerinden ayrılmaları da câiz olur Sonuçta, teayyün olmaksızın vücûbun cevâzı durumu gerekir' sözü, kabul edilmez deriz. Teayyünle, belirlenmiş olmayan teayyünlerden biri murâd edilse dahi burada başka bir teayyün olmadığı zaman teayyünsüz vücûbun cevâzı gerekir. 'Teayyün vücûbla gerçekleşirse veya her ikisi bizzât gerçekleşirse, vâcibin bir olması gerekir' sözü kabul edilmez. 'Malûl olan teayyün geri kalmayan (*mütehallif*) gerekliliktir' sözü, kabul edilir; fakat belirli olmayan teayyünlerden birinin gerekliliği teaddüde zıt değildir.[252]"

1.2.9. Benzerinin Olmaması

Bileşik olması imkânsız olduğu için vâcibin benzeri (*misil*) olmaz. Vâcibin benzeri olursa ikisi arasında ortak mâhiyet ve varlığın vâcibe sonradan eklemlenmesi söz konusu olur.

---

[251] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 33.
[252] Kuşçu, *a.g.e.,* vr. 285b-286a.

1.2.10. Bileşik Olmaması

Tûsî, "Allah'ın varlığının zorunluluğu hiçbir mânada bileşik olmadığına delalet eder" diyerek, Allah'ın cins ve faslın terkibinde olduğu gibi aklî cüzlerden ve duvar ve tavanın terkibinde olduğu gibi hâricî cüzlerden bileşik olmasının imkânsızlığına işaret eder. Vâcib ne zihnî ne de hâricî anlamda bileşik değildir.

1.2.11. Zıddının Olmaması

Bir konuma sonradan ortak olana zıd denilir ve vâcib bir konumda bulunmaz.

1.2.12. Mütehayyiz Olmaması

Vâcib bir mekanda yer almaz aksi takdirde vâcibin mümkün olması ve mümkün vücûbu gerekir. Teftâzânî'ye göre, vâcib bir mekanda bulunsa zorunlu olarak ona ihtiyaç duyar, başkasına ihtiyaç duyan mümkün olduğundan vâcibin mümkün olması gerekir. Ayrıca bir mekanda bulunması durumunda mekan vâcibden müstağni olur. Mekan, boşluğun imkânı sebebiyle mütemekkin olmaksızın mevcûd olabilir. Vâcibden müstağni olan onun dışındakilerden de müstağnidir. Başka bir şeye muhtaç olsa, ihtiyaç duyduğu ya vâcib ya da vâcibe muhtaç olan mümkündür. İki takdir üzerine vâcibe ihtiyaç gerekir. Bu vâcibin muhtaç olmamasına aykırıdır ve mümkünün vücûbu gerekir.[253] Kuşçu, delilin içerdiği yanlışlıkları tesbit ederek, kanaatimizce vâcib-mekan münasebetine dair önemli ayrıntılara temas etmektedir:

> "Vâcibin mekanda yer almasından gereken şey varlıkta değil mekan tutmada (*temekkün*) başkasına muhtaç olmaktır. Halbuki mümkün, varlığın dışında bir şeyde değil bizzat varlığın kendisinde başkasına muhtaç olandır. Bundan dolayı vâcibin mümkün olması gerekmemektedir. Aynı şekilde mekanın varlığında mütemekkinden müstağni olması kabul edilmez. 'Mekan bazen mütemekkin olmaksızın bulunur' sözü, burada farz ettiğimiz gibi mütemekkin vâcib olmadığında kabul edilir."[254]

---

[253] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 46.
[254] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 286b.

Vâcib mütehayyiz olup her yerde bulunursa yerlerin birbirine girmesi ve uygun olmayan makdûrâtla vâcibin karışması gerekir. Vâcib bazı yerlerde bulunduğunda tercih eden (*muhassıs*) olursa, vâcibin bu muhassısa ihtiyacı olur, muhassıs olmadığında ise tercih edenin olmadığı tercih (*tercîhun bilâ muraccıh*) gerekir.[255]

Bu delille alakalı olarak Kuşçu, muhassısın irâde olmasının câiz olduğu, imkânsız olan ihtiyacın, daha önce geçtiği gibi vâcibin başka sıfata ihtiyacı değil varlığa ihtiyacı olduğu şeklinde itirazlarda bulunur. Ona göre, vâcibin bir mekanda bulunması durumunda, âlem hâdis olduğu halde mekanın kadîm olması gerekir. Mütehayyiz olduğunda, araz olması câiz olmadığından ya en küçük şey olup bölünemeyen cevher-i ferd ya da bölünebilir hâdis bileşik cisim olması gerekir. [256]

1.2.13. Hulûl Etmemesi, Birleşmemesi ve Cihette Olmaması

Hulûl tâbî olma yoluyla gerçekleşmektir ve zâtî zorunluluğu ortadan kaldırır. Vâcib bir şeye hulûl ettiğinde, mahalli bölündüğü takdirde kendisinin de bölünmesi, mahal cevher-i ferd olup bölünmezse vâcibin en küçük şey olması gerekir.[257]

Delili izahta kullanmış olduğu *Şerhû'l-Mevâkıf*'ın vâzıh olmayan ibaresi diğer şârihlerin sarâhatle belirttikleri üzere "hulûl, zâtıyla kâim olmanın imkânsızlığı şartıyla, mevcûd bir şeyin başka bir mevcûdda, tâbi olma yoluyla gerçekleşmesidir"[258] anlamını içerdiğinden dolayı Kuşçu, "bu delil, vâcibin mücerrede hulûl etmesiyle çelişmez"[259] diyerek itirazda bulunur. Muhtemelen, mücerredlerin hâricî varlık olup olmadıkları tartışma konusu olduğu için bu şekilde itiraz eder.

Bazı mutasavvıflar, Allah'ın âriflere, Hristiyanlar da Hz. İsa'ya hulûl ettiğini iddia etmiştir. Onların hulûl ile murâd ettikleri mâna, yukarıda belirttiğimiz anlamla aynı ise kesin olarak bâtıldır. Sözleri bizim bilmediğimiz başka bir anlamı ihtiva

---

[255] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 46.
[256] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 286b.
[257] Cürcânî, *a.g.e.,* VII, 28-29
[258] .Râzî, *a.g.e.,* s.123; Hillî, *a.g.e.,* s. 281; Isfehânî, *a.g.e.,* II, 948; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 127b.
[259] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 286b.

ediyorsa bu durumda olumlanması veya olumsuzlanması, ancak onun hakkında düşündükten sonra mümkün olabilir.[260]

Kuşçu, aynı şekilde iki şeyin birleşmesinin (*ittihâd*) mümkün olmadığını söyleyerek, bazı mutasavvıfların, irfân mertebelerinin sonuna ulaştığında, ârifin varlığı yok olur ve mevcûd yalnızca Allah olur; bu mertebe tevhidde fâni olmaktır, şeklinde ifadelerinin bilindiğini ve hulûl ile alakalı yaptığı değerlendirmenin aynısının burada da geçerli olduğunu belirtir.

Bir yönde bulunan her şey ya cisimdir ya da cisme bitişik bir şeydir. Cisim ve cisme bitişik olan şeyin her ikisi de mümkün ve hâdistir. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın mümkün ve hâdis olmasının imkânsızlığı bir yönde bulunmasını muhâl kılar.

1.2.14. Hâdislere Mahal Olmaması

Kerrâmiyye haricindeki Cumhur, vâcibin hâdisle vasıflanmasının imkânsız olduğu düşüncesini benimsemiştir. Selb ile ölen kişiyi rızıklandırmaması, yeni doğan kişiyi rızıklandırması örneklerinde olduğu gibi sonradan gerçekleşen izâfetlerle; bir hâdisi bilmesi, ona kâdir olması misallerinde olduğu gibi taallukları değişen hakîkî sıfatlarla vasıflanmasını ise câiz görmüşler ve çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir:

1. Hâdisle vasıflanması câiz olsa kendisinde eksiklik vukû bulması gerekir. Bu bâtıldır. Bu önermedeki gerekliliğin açıklaması şudur: Hâdis kemâl sıfatlardan olursa vâcibin ondan hâlî olması eksikliktir. Halbuki vâcib hâdisten ortaya çıkması öncesinde hâlî kalmıştır. Hâdis kemâl sıfatlardan olmadığında vâcibin onunla vasıflanması imkânsızdır; çünkü Allah'ın vasıflanmış olduğu sıfatların tamamının kemâl sıfatları olması gerekir.

Delile şu şekilde itiraz edilmiştir: Kemâl sıfatından hâlî olmanın eksiklik oluşu kabul edilmez. Bir kemâl sıfatından hâlî olduğu durumda, bu kemâlin ortaya çıkması için yokluğu şart olan diğer bir kemâl sıfatıyla vasıflanmazsa eksiklik olur. Bu mânada naksın olmayışı, başlangıç ve sonu olmaksızın fertleri birbiri ardınca var olan kemâl türüyle daima vasıflanmakla sâbit olur. Bu, Felsefecilerin feleklerin hareketleri

---

[260] Tûsî, *Telhîs,* s. 123; a.mlf., *Risâle fî kâvâidi'l-akâid,* s. 51-52; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 57-60.

hakkında, sonradan gelen her şey öncekinin yok olmasıyla gerçekleşir, diye ifade ettikleri durumdur. Bu düşünceye göre, her ferdden hâli kalmak sonsuz kemâlin gerçekleşip sürekli devam etmesinin şartıdır.[261] Bu itiraza, vâcibin zâtı hâdislerden hâli olmamaktadır, hâdislerden hâli olmayan her şey hâdistir, sonuçta vâcibin zâtı hâdistir; çünkü kadîm olsa hâdisin ezelde varlığı gerekir, bu da muhâldir, şeklinde verilen cevapta yer alan, kadîm olsa hâdisin ezelde varlığı gerekir, ifadesindeki gereklilik (*mülâzemet*) mefhûmunu Kuşçu, her hangi bir açıklama yapmaksızın reddeder.[262] Erdebîlî, Kuşçu'nun bu red ile fertlerin sonsuz ve hâdis, türün ise kadîm olması ile hâdisten hâlî olanın hâdis olmaması câiz olur, görüşüne işaret etmiş olabileceğini; fakat bu düşüncenin bir anlam ifade etmediğini belirtir.[263]

2. İslâm filozofları nezdinde hâdisle vasıflanmak değişme (*tegayyür*) anlamını barındırdığından Allah hakkında imkânsızdır.

Değişme ile bir hâlden diğer bir hâle sırf intikal murâd edildiğinde "her değişme Allah hakkında imkânsızdır" öncülü bizzat tartışmanın konusu olur, yani üzerinde ittifak edilmiş kesin delil değildir. değişme ile vâcib oluşta değişme veya başkasından etkilenme amaçlanırsa "hâdisle vasıflanmak değişmedir" öncülü reddedilir; çünkü hâdis irâde yoluyla veya îcâb yoluyla zâtın malûlüdür.

3. Allah hâdisle vasıflansa hudûs vasfıyla birlikte hâdisin ezelî oluşunun cevâzı gerekir, halbuki hâdisin başlangıç ezelînin de öncesizlik zorunluluğundan dolayı bu önerme bâtıldır. Önermedeki gereklilik şöyle izah edilir: Bu hâdisle ezelde ittisaf câiz oluyor; çünkü hâdisle ittisaf imkânsız olsa hâdisle ittisafın cevâza dönüşmesi imuhâl olur. Ezelde bir şeyle ittisafın cevâzı, ezelde bu şeyin ittisafının cevâzını gerektiriyor. Sonuçta hâdisin ezelde var olmasının cevâzı gerekir.[264]

4. Hâdisle ittisafı câiz olsa hâdisten hâlî kalmaması gerekir. Sonuçta hâdis olur. Hâdisten hâli kalmaması gerekliliği için iki açıklama mevcûddur. **a)** Hâdisle muttasıf olan hâdisten ve hâdisin zıddından hâlî olmaz. Hâdiste son bulması sebebiyle hâdisin

[261] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 63-64.
[262] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 287a.
[263] Erdebîlî, *a. g.e.,* s. 96.
[264] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 287a.

zıddı hâdistir. Halbuki kadîm böyle değildir. **b)** Kâbiliyetin ezelîliğinin makbûlün ezelîliğini gerektirmesi sebebiyle hâdisten ve hâdisin kâbiliyetinden hâlî olmayanın hâdis oluşu hâdisin ezelîliğinin cevâzını gerektirir ki muhâldir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar yetersizdir, şöyle ki zıddan bilinen şey murâd edilirse her sıfatın zıddı olduğu ve vasıflananın iki zıddan hâlî olmaması kabul edilmemektir. Zıddan vücûdî veya ademî olsun karşıtına sırf münâfî bir şey murâd edilirse zıdlardan hâlî bir şeyin olması imkânsız hale gelir. Hâdisin zıddının hâdis olduğu kabul edilmez; çünkü kıdem ve hudûs mevcûdun sıfatlarından kılınırsa varlığından önce hâdisin ademi kadîm de değildir hâdis de. Kıdem ve hudûs, varlıkla geçilmemiş veya geçilmiş olma itibariyle madûma ıtlâk edilirse madûm kadîmdir. Kadîmin ortadan kalkmasının imkânsızlığı, her hâdisle ezelî yokluğun ortadan kalkması sebebiyle mevcûdda gerçekleşir. Kâbiliyet, ittisafın imkânı anlamına gelen aklî itibardır. Kâbiliyetin ezelîliği makbûlün cevâzının ezelîliğini gerektirir, makbûlün ezelîliğinin cevâzını gerektirmez ki muhâl olsun.[265]

Kuşçu'nun hasım olarak nitelediği Allah'ın hâdislere mahal olmasını câiz görenler de çeşitli delillerle iddialarını kanıtlamaya çalışmışlardır. Müellifimiz onlara ait üç delili cevaplarıyla birlikte ele alır:

1. Allah'ın mütekellim, semî ve basîr oluşunda hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Bunlar hâdis olma özelliği taşıyan muhatab, işitilen ve görülenin varlığı olmaksızın düşünülemez. O halde Allah'ın zâtında kâim olan bu sıfatların hudûsu gerekir.

Bu iddiaya, hâdis olan bu sıfatların taallukudur, taalluk yenilenmesi câiz olan nisbettir, cevabı verilir.

2. Allah'ta kâim olmayı elverişli kılan (*musahhih*) sıfat olur ise bu musahhih hâdisi de içine alır. Musahhihin yoklukla geçilmemiş olan kıdem vasfını taşıyan sıfat olduğu düşünüldüğünde, kıdemin sıhhatte müessir olana cüz olması uygun

---

[265] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 64-65.

olmadığından dolayı ilk durum geçerli olur ve hâdis sıfatın Allah'ta kâim olması sahîh olur.[266]

Bu iddia, sıfatın belirtilen iki türle sınırlandırılmasının reddiyle cevaplandırılır; çünkü musahhihin hâdis sıfatın hakîkatine muhalif olan kadîm sıfatın hakîkati olması câizdir ve sıhhatin ortaklık ihtiva etmesi gerekmez[267]. Sınırlandırma kabul edildiği takdirde kıdemin cüz değil de şart olması ve hudûsun mâni olması câiz olur.[268]

3. Allah sonradan âlemin yaratıcısı olmuş, âlemin var olacağını bilmesi sonrasında var olduğunu biliyor olmuştur. Kendisinde yaratıcılık ve ilm sıfatları hâdis olmuştur.

Bu iddia, değişimin nisbetlerde olduğu bilgisiyle reddedilir. İlim bilinene taalluku olan hakîkî bir sıfattır. Taalluk bilinenin değişmesiyle değişir. Hâlikıyyet izâfî yada hakîki sıfatlardandır. Değişen sıfatın kendisi değil yaratılana taallukudur.

Kerrâmiyye şöyle der: İnsanların çoğu, dilleriyle inkar etseler de hâdis sıfatın Allah'ın zâtında kâim olması hususunda bizimle aynı düşünceyi paylaşırlar. Nitekim Cübbâiler şöyle der: İrâde ve kerâhet bir mahalde olmaksızın hâdistirler; lakin mürîdiyyet ve kârihiyyet Allah'ın zâtında hâdistirler. Aynı şekilde sâmiiyyet, mubsıriyyet işitilen ve görülenin hudûsuyla hâdis olur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, yenilenen ilimleri isbât eder. Eş'ariyye ise Allah'ın zâtıyla kâim olan hükmün kalkması veya sonlanması anlamına gelip her halükarda varlıktan sonra yokluğa uğrayan, bu nedenle hâdis olan neshi isbât eder. Felsefeciler, yenilenen beraberlik ve önceliğin Allah'ın zâtına ârız olmasıyla izâfetlerin varlığını, söyler.[269] Bu iddiaya daha önceki iddianın yanıtıyla karşılık verilir.

Tartışmanın gerçekleştiği yer şöyle açıklanabilir. Sıfatlar üç kısımdır. **a)** Hayat gibi sırf hakîkat olan sıfatlar. Bu kısımda, Allah'ın zâtına nisbetle değişme hiçbir şekilde düşünülemez. **b)** İlim ve kudret gibi nisbet sahibi hakîkat olan sıfatlar. Bu kısımda, sıfatın kendisinde câiz olmamakla birlikte taallukunda değişim câizdir. **c)**

---

[266] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 287b.
[267] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 26-27.
[268] Fenârî, *Hâşiye Şerhi'l-Mevâkıf,* VIII, 27.
[269] Şemseddin Semerkandî, *a.g.e.,* s. 371-372; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 27.

Beraberlik ve öncelik gibi sırf nisbet. Bu kısımda, her şekilde değişim câizdir. Selbî sıfatlar da sırf nisbet olan sıfatlar adedindedir.[270]

Kuşçu, Allah'ın sıfatlarında değişimin imkânına dair serdedilen düşünceye katılmadığını belirtir:

> "Zikredilen deliller tamamlanırsa Allah'ın sıfatlarının hiçbirinde değişimin olmadığına delâlet ederler, delillerin genel olmasıyla birlikte davayı özelleştirmek hatadır."[271]

1.2.15. Muhtaç Olmaması, Elem ve Lezzet Duymaması

Tûsî; *Kavâidü'l-*Akâid'de, Allah'a elem nisbet etmek câiz değildir, elem zıddın (*münâfî*) idrâkinden ortaya çıkar, halbuki Allah'ın hiçbir zıddı yoktur ve her şey O'ndan sâdır olur. Mütekellimlere göre lezzet nisbet etmek de câiz değildir; çünkü lezzet başkasından tabiata münasip etkilenmenin idrâkidir. Filozoflar ise lezzet münasip olanın idrâkidir. Allah zâtını zâtıyla bilir, kendisine kıyasla en münasip olan zâtıdır. Zâtından lezzet duyması lezzetlerin en yücesidir,[272] diyerek tasvîrî anlatımı tercih etmekle birlikte *Tecrîd'*deki "Varlığının zorunlu oluşu muhtaç olmamasına, tabiata ait olan lezzet ve mutlak olarak elem duymamasına delâlet eder" ifadesiyle kendi görüşünü ihsâs ettirmektedir.

Kuşçu, varlığı zorunlu olanın varlığında ve varlığının dayandığı şeyde zâtından başka bir şeye muhtaç olamayacağını aksi takdirde zâtıyla vâcib olamayacağını, mutlak olarak elem duymama ifadesinin, hem aklî hem de tabiata ait elemi içerdiğini; elem zıt olması haysiyetiyle zıt olanı idrâk olduğundan Allah'ın asla müteellim olamayacağını, ve bir şeyin kendi mebdeine zıt olamaması sebebiyle, O'nun bir şeyin kendisine zıt olmasından münezzeh olduğunu belirtir.[273]

Allah'ın lezzet duymasıyla alakalı olarak ise Tûsî'nin "tabiata ait olan lezzet" şeklinde kayıt yapmasının filozofların aklî lezzeti olumlamasından kaynaklandığını

---

[270] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 28.
[271] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 288a. Erdebîlî; Kuşçu'nun bu itirazını reddederek sıfatlarda zikredildiği şekliyle değişimin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır (Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 97).
[272] Tûsî, *a.g.e.,* s. 52-53.
[273] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 288a.

belirtir. Müellifimizin bu açıklamasından anlaşıldığına göre musannif, mütekellimlerin değil filozofların görüşünü benimsemektedir. Hillî, musannifin tercih ettiği anlamı daha sarih bir biçimde ifade etse de bu görüşü İbn Nevbaht ve diğer mütekellimlere atfederek filozoflara nisbet etmekten kaçınır.[274] Filozoflar bu çerçevede, lezzet münasip olması haysiyetiyle uygun olanları idrâktir, vicdânın zarûrî olarak şâhid olduğu üzere zâtında kemâl idrâk eden onunla lezzetlenir. Allah'ın kemâli kemâlâtın en yücesi ve idrâki en kuvvetli idrâktir. Bu yüzden lezzetlerinin en kuvvetli lezzetler olması gerekir. Zâtıyla sevinenlerin en yücesi mebde-i evveldir.

Filozofların Allah hakkında aklî lezzetleri kabul etmesi, lezzet diye isimlendirilen durumdan münasip olanın idrâkinin kendisi murâd edilirse bilinmeyen bir şey anlaşılır, münasip olanın idraki esnasında hâsıl olan şey kasdedilirse bazen Allah'ın idrâkine değil bizim idrâkimize has olur, Allah'ın idrâki ile bizim idrâkimiz kesin olarak farklıdır, şeklinde itiraza maruz kalır.[275]

1.2.16. Mâna Sıfatları, Ahvâl ve Cisimlerde Bulunan Zâid Sıfatlar

Tûsî, *Tecrîd'*de "Allah'ın varlığının zorunlulu mâna sıfatlarının, ahvâlin ve cisimlerde bulunan zâid sıfatların yokluğuna delâlet eder" demektedir.

Kuşçu, musannifin ifadesini şöyle açıklamaktadır: Allah için ilim, kudret, irâde, hayat, kelâm, sem' ve basardan oluşan zâtıyla kâim mânalar vardır, diyen Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin hilâfına, varlığın zorunluluğu bu mânaların olmadığına delâlet eder. Allah için âlimiyyet, kâdiriyyet, mürîdiyyet ve hayyiyyet benzeri ahvâl vardır diyen Ebu Hâşim'in hilâfına, varlığın zorunluluğu ahvâlin yokluğuna delâlet eder. Allah için cisimlerden bulunan zâid sıfatlar vardır diyen Mu'tezile'ye mensup bir grubun hilâfına, varlığın zorunluluğu cisimlerde bulunan zâid sıfatların yokluğuna delâlet eder.

---

[274] Hillî, *a.g.e.,* s. 273; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 950; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 128a; Şirinov, lezzeti mizaca hasrederek, Tûsî'nin lezzet duymayı Allah'tan mutlak anlamda nefyettiği kanaatindedir. (bkz. Şirinov, *a.g.e.,* s. 174-175).
[275] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 52; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 288a-288b.

Bu şeyler zâtlarıyla vâcib olursa ibtâl edilmiş olan kudemânın teadüdü gerçekleşir; zâtlarıyla mümkün olup, zâtlarını gerektiren vâcibin zâtı olursa, bir şeyin aynı anda kâbil ve fâil olması gerekir. Bu da bâtıldır. Onları vâcibden başka bir şey gerektirirse vâcibin başkasına ihtiyacı gerekir.

Kuşçu, Tûsî'nin bu durumları olumsuzlamasının sebebini de belirttikten sonra, bir şeyin kâbil ve fâil olmasının imkânsızlığının sâbit olmadığı şeklinde yapılan itirazı ekleyerek sözlerini tamamlar.[276]

1.2.17. Diğer Sıfatlar

Tûsî'ye göre, "Varlığın zorunluluğu, cûd, melik, tamâm, fevka't-tamâm, hakkiyyet, hayriyyet, hikmet, tecebbür, kahr ve kayyûmiyyetin varlığına delâlet eder."

Cûd: Gerekli olan şeyi karşılıksız yerine getirmektir, çünkü vâcibü'l-vücûd mümkünler için gerekli olan şeyleri bir bedel karşılığında isteyen olursa zâtıyla nâkıs, başkası vesilesiyle kemâle eren olup neticede başkasına muhtaç olur.

Melik: Hiçbir şeyin kendisinden müstağni olamadığı ganîdir; çünkü başkasına ihtiyaç duymaz, kendisinden veya O'ndan kaynaklanan bir şeye dayandıkları için, her şey Allah'a muhtaçtır.

Tamâm: Kendisinde gerçekleşme durumu olan sıfatların hepsi kendinde gerçekleşmiş olan şeydir. Değişim ve etkilenme hakkında mümteni olduğundan dolayı Vâcibü'l-vücûd böyledir.

Fevka't-tamâm: Başkası için hâsıl olma durumu olan şeylerin hepsi kendisinden kaynaklanandır. Varlığın tamamı O'na dayandığı için Vâcibü'l-vücûd böyledir.

Hakkiyyet: Varlığın zorunluluğu, yokluğu kâbil olmaksızın Allah'ın dâima sâbit olduğuna delâlet eder.

---

[276] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 288b.

Hayriyyet: Varlığın zorunluluğu, Allah'ın iyi (*hayr*) bir varlık olduğuna delâlet eder, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ın başında geçtiği üzere bunun sebebi, varlık salt iyilik, yokluk ise mahza kötülüktür (*şer*). Varlığın zorunluluğu, vâcibin zâtının bizzat varlığının kendisi olmasını geretirdiğinden, Allah'ın zâtı vücûddur, varlık iyiliktir, Allah'ın zâtı da iyiliktir.

Hikmet: Şeyleri olduğu gibi bilmek hikmettir. Varlığın zorunluluğu tecerrüdü gerektirir. Her mücerred, eşyayı olduğu gibi bilir.

Tecebbür: Cebbâr bir şeyi gerektiği duruma zorlayandır. Vâcibü'l-vücûd, şüphesiz böyledir; çünkü O'nun hâricindeki her şey, varlığı gerektirmediğinden dolayı, varlığı O icad eder, varlığı oluşa zorlar.

Kahr: Allah, varlık vermekle mümkünlerin yokluğunu ortadan kaldırır.

Kayyûmiyyet: Vâcibü'l-vücûd zâtıyla kâim olduğu için mümkünlerin hepsini idame ettirir.

Tûsî, "yed, vech, kadem, rahmet, kerem, rızâ ve tekvîn zikri geçen şeylere râcidir" der.

Kuşçu, yed kudretten, vech varlıktan, kadem bekâdan ibaretken, rahmet, kerem ve rızânın her biri müstakil irâde olup tekvîn, kudretin ve irâdenin dışında bir şey değildir, diyerek Tûsî'nin düşüncesinin gerektirdiği anlamı belirledikten sonra bu hususta tezahür eden diğer yaklaşımları açıklar.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, Yedin kudretten, vechin de varlıktan ayrı sıfatlar olduğu düşüncesindedir. Abdullah b. Saîd ise kıdemin bekâdan, rahmet, kerem ve rızânın irâdeden ayrı sıfatlar olduğu görüşündedir.[277]

---

[277] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 295b-296a.

1.2.18. Tekvîn

Mâtürîdiyye, tekvînin kudret yada irâde sıfatına indirgenmesi mümkün olmayan kadîm ezeli müstakil bir sıfat olduğu[278] şeklinde Ehl-i sünnet'e mensup Eş'ariyye'nin de içlerinde yer aldığı diğer mezhep ve fırkalardan farklı bir düşünceye sahiptir. Mâtürîdî kelâm âlimleri eserlerinde bu düşüncelerini müstakil bölümler oluşturarak ifade ederken diğer mezheplerin mensupları olan mütekellimler, tekvînle alakalı mülahazalarını Ebû Mansûr el-Mâtürîdi, fukahâ, Hanefiyye isim ve sıfatlarını kullanarak bağlantılı konular içinde ele alırlar. [279]

Kuşçu'nun muâsırı olan Hızır Bey *el-Kasîdetü'l-nûniyye* adlı eserinde "tekvin ezelîdir, zamanla mukayyed değildir; lakin mükevveni vakit ve andadır" diyerek Mâtürîdîyye görüşünü tercih ettiğini vurgulamıştır.[280] Hayâlî ise, "irâdeye uygun olarak var oluşu esnasında mükevvenin varlığına kudretin taalluku, kudrete nisbet edilirse kudretin icadı; kudret sahibine (*kâdir*) nisbet edilirse tekvîn ve icad diye isimlendirilir. Tekvîn, var oluşu esnasında mükevvenin varlığına zâtın kudretinin taalluk haysiyetinde olmasından ibarettir, düşüncesi doğrudur"[281] diyerek birbirinden farklı olan nisbetlerin varlığını kabulle, muhtemelen Mâtürîdiyye düşüncesini îma etmiş, diğer bir eserinde "tekvînin fâilde bulduğumuz ve kendisiyle fâilin başkasından ayrılıp mefûle bağlandığı mâna olduğu akla geliyor"[282] diyerek kendisine itirazlar varid olsa da ayrı bir sıfat isbâtı gerçekleştirmiştir.

Kuşçu ise meseleyi ele alırken Mâtürîdiyye'nin bakış açısını ayrıntılı olarak işlemez. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mevcûd olan metni aynen iktibas eder:

---

[278] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), s. 73-78; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salame), Dımeşk, 1990, II, 307-308; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm* (M. Said Özervarlı), İstanbul,2005, s. 88-90; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1998, s. 35-38; Gaznevî, *Kitâbu usûli'd-din* (nşr. Ömer Vefik Dâûk), Beyrut, 1998, s. 112-115; Rüknüddin es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul, 2008; s. 70-72.

[279] Râzî, Mâverâünnehir Fukahâsı (bkz. Râzî, *a.g.e.,* s. 135); Tûsî, Hanefî Fukahâsı (bkz. Tûsî, *a.g.e.,* s. 49);Teftâzânî, Şeyh Ebü'l-Mansûr el-Mâtürîdî ve tâbileri ifadesini kullanır (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 169).

[280] Hızır Bey, *el-Kasîdetü'n-nûniyye,* İstanbul, 1318, s. 38.

[281] Şemsüddin Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, s. 39.

[282] a.mlf, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid*, yy., ts., I, 130.

Hanefiyye, Allah'ın "Ol! (كن) der ve o hemen oluverir"[283] mealindeki kelâmına binaen tekvînin, ezelî ve zâid olan diğer yedi sıfat dışında ezelî müstakil bir sıfat olduğunu düşünürek şu şekilde istidlâlde bulunurlar: Mezkûr kelâmdaki (كن) hâdislerin varlıklarından önce yer almıştır. Bundan murâd, tekvîn, icad ve tahlîktir. Tekvîn, eseri sıhhat (makdûr olmaya elverişlilik) olan kudretten farklıdır; çünkü sıhhat, varlığı (kevn) gerektirmez. Bundan dolayı varlık kudretin değil; bilakis tekvînin eseridir.

Kuşçu, Mâtürîdiyye'nin bu deliline muhaliflerin verdiği cevabı aktararak devam eder. Sıhhat, mümkün olmak anlamına gelen imkândır ve mümkün varlık için zâtî yani mümkünün hakîkatinde yer alan bir cüz'/unsurdur. Zâtî yani zât ile hâsıl olan bir şey başkasının malûlü/makdûru olmaz. Bilakis makdûr olma (makdûriyyet) imkân ile illetlenir. "Bu makdûrdur; çünkü mümkündür, şu makdûr değildir; çünkü vâcibdir veya mümtenidir" denilir. Bu durumda, kudretin eseri sıhhat ve imkân değil, kevn yani makdûrun varlığıdır. Bu sebeple eseri varlık (kevn) olan başka bir sıfat isbât etme ihtiyacı duyulmamıştır.

Mâtürîdîler mezkûr itiraza şu şekilde yanıt verir: Kudretin eseri kılınan sıhhat, fiilin fâilden icadı anlamındaki fiilin sıhhatidir. Bizzat mefûlün kendisinin sıhhati değildir. Mefûlün sıhhati başkasının malûlü olması mümkün olmayan zâtînin imkânıdır. Birinci sıhhat fâile kıyasladır ve kudret onun illetidir; çünkü kudret, kendi itibariyle fâilden fiilin sahîh olduğu sıfattır. Kudret sebebiyle fiil ve terkten biri fâilden meydana gelmez. Bilakis fiilin gerçekleşmesi için muayyen bir tarafa taalluk eden başka bir sıfata ihtiyaç vardır ve o da tekvîn sıfatıdır

Eş'ariyye cevaben, fiil ve terkten her birinin kudretin eseri olması uygun olur, ikisinden birinin fâil tarafından belirlenmesi bir muhassısa ihtiyaç duyar, o da belirlenen tarafa mütaallik olan irâdedir. Böyle olunca, kendisine taalluk eden irâde vasıtasıyla müessir olan kudret dışında kevnin başlangıcı yoktur, der.[284]

---

[283] el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-Enâm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsin, 36/82; el-Gâfir 40/68.
[284] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 113-114; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 296a-296b.

1.3. RÜ'YETULLAH

Tûsî, Allah'ın görülmesi hususunda çeşitli mezheplerin görüşlerini betimlerken Ehl-i sünnet ve Müşebbihe'nin rü'yetullahı mümkün addedip kabul ettiğini, Mu'tezile ve İslâm filozoflarının ise reddettiğini ifade eder. Tûsî'nin açıklamalarına göre Ehl-i sünnet, herhangi bir cihette bulunması imkânsız olmakla birlikte Allah'ın görülmesini kabul eder ve görülen varlıklara kıyasla ve Kur'an ve Sünnet'te vârid olan naslarla meseleyi delillendirir. Müşebbihe ise Allah'ın cisimler nasıl görülüyorsa o şekilde görülmesinin mümkün olduğunu; ancak O'nun yukarıda (*fevk*) görülebileceğini savunur. Mu'tezile, rü'yetullahın imkânsızlığını Allah'ın bir cihette bulunmasının muhâl oluşu düşüncesine dayandırırken, İslâm filozofları, vâcibü'l-vücûd ve onun dışında cisimlerden ayrı olan akıllar ve nefislerin, bir cihette bulunmalarına rağmen şeffaf cisimlerin ve arazların çoğunun görülmesinin mümkün olmadığını, görülebilir olanın yalnızca renk ve ışık olup mahallerinin de onlar vasıtasıyla görülebildiğini, bunlar dışında bir şeyin görülmesinin muhâl kapsamına girdiğini ileri sürer.[285]

Yukarıda aktardığımız üzere konunun genel çerçevesini kendi görüşünü izhâr etmeksizin ortaya koyan Tûsî, *Tecrîd*'de"Varlığın zorunluluğu Allah'ın görülmesinin imkânsızlığına delâlet eder; çünkü Hz. Musa'nın kavmi için rü'yeti istemesi ve te'vîli mümkün olmasıyla nazar Allah'ın görülmesi için delil olamaz. Rü'yetin hareketli olanın (*müteharrik*) durmasına (*istikrâr*) bağlanması (*talîk*) imkânına delâlet etmez. İllet ve hasrı kabul etmemekle birlikte malûllerin ortaklığı illetlerin ortaklığına delâlet etmez" diyerek Mu'tezile ve İslâm filozoflarıyla birlikte kendisinin de rü'yetullahın gerçekleşmesini doğru bulmadığını sarahatle ifade eder. Kuşçu, *Tecrîd'*den bağımsız; fakat onun ihtiva ettiği delillere temas ederek büyük oranda Teftâzânî ve Cürcânî'nin ayrıntılı açıklamalarını iktibâsla şerhini gerçekleştirir.

Eş'ariyye düşüncesine göre, Allah'ın görülmesi câizdir ve cennetteki müminler, karşılık, yön ve mekandan münezzeh olduğu halde O'nu göreceklerdir. . Bu hususta fırkaların tamamı onlara çeşitli yönlerden muhalefet etmiştir. Mesela Müşebbihe ve Kerrâmiyye, Allah'ın cisim olduğunu (*Allah bu söylediklerinden*

---

[285] Tûsî, *a.g.e.,* s. 50-51.

münezzehtir) düşündüklerinden dolayı bir yerde (*cihet ve mekan*) görülmesini mümkün addederler.

Rü'yetullahı kabul etmeyenler nezdinde Allah'a dair kesin bilginin cevâzı hakkında; câiz görenler nezdinde ise görülenin şeklinin gözde yansımasının veya gözden çıkan bir ışığın görülene ulaşmasının imkânsızlığı hususunda hiçbir tartışma söz konusu değildir. Tartışılan konu ise şöyle izah edilmelidir: Güneş had ve resim ile bilindiğinde, bilginin bir türü olur, güneşi gözle görüp sonra göz kapatıldığında birincinin üstünde başka bir tür olur.[286] Sonra göz açıldığında rü'yet diye isimlendirilen ilk iki kısmın üstünde olan idrâkin başka bir türü oluşur. Rü'yet, dünyada ancak cihet ve mekanda olan şeye taalluk eder. Bahsedilen idrâkî halin karşı karşıya olmadan ve cihet olmadan gerçekleşmesi ve cihet ve mekandan münezzeh olan Allah'ın zâtına taalluk etmesi doğru olur mu?[287]

1.3.1. Rü'yetullahı Kabul Edenlerin Delilleri

Eş'ariyye'ye göre Allah'ın görülmesinin imkân dâhilinde olduğunu isbât eden naklî delil, Allah'ın tahkiye ihtiva eden "Rabbim! Bana (kendini) göster, seni göreyim, dedi. Rabbi: Sen beni göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!"[288] kavlidir. Bununla iki yönden delil getirilir.

1.3.1.1. Rü'yetüllahın İmkânına Dair Deliller

1. Hz. Mûsâ, Allah'ı görmeyi istedi, O'un görülmesi imkânsız olsaydı bunu istemezdi; çünkü bu esnada Hz. Mûsâ'nın rü'yetin imkânsızlığını bilmesi veya bilmemesi şıklarından biri söz konusudur. Bildiği takdirde, âkil bir şahıs, abesle iştigal olduğundan dolayı imkânsızı istemez. Bilmediği takdirde de Allah için imkânsız olan şeyi bilmeyen kişi, kelîm sıfatıyla vasıflanan peygamber olamaz. Allah'ın kitabında kelîm ile nitelediği halde kelîm peygamber olamaz, hatta peygamberliğe dahi uygun

---

[286] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 288b.
[287] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 181.
[288] el-A'râf 7/143.

olmaması gerekir. Peygamber göndermekten amaç, doğru akîde ve sâlih amellere davettir. Bu delile çeşitli yönlerden itiraz edilmiştir:[289]

a) Hz. Mûsâ, rü'yeti istemedi, rü'yet ile zarûrî ilmi talep etti, çünkü rü'yet zarûrî ilmin gerekenidir (*lâzım*) ve gerektirenin (*melzûm*) gerekene ıtlâkı yaygın bir kullanımdır. Özellikle gördü (رَأَى) bildi (عَلِمَ) mânasına, gösterdi(اَرَى) de bildirdi(اَعْلَمَ) mânasına gelir. Bu açıklamaya göre Hz. Mûsâ sanki şöyle demek istemiştir: Beni, apaçık bir bilgi ile seni bilen kıl. Bu itiraza, ilim anlamında kullanılsa da rü'yetin burada ilim olarak anlaşılması çeşitli yönlerden imkânsızdır, cevabı verilir: **i.** İlim rü'yet anlamında olsaydı, ondan kaynaklanan nazar lafzı aynı şekilde ilim anlamına gelirdi. Ancak (اِلَى) ile müteaadi olan nazarın (نظر) görme anlamına geldiği kesindir. **ii**. Hz. Mûsâ'nın Allah'a hitap etmekle beraber O'nun hakkında apaçık bilgisinin olmaması gerekir. Bu hiç düşünülemez; çünkü muhatap, gözle görülen karşımızdaki kişi hükmündedir. **iii.** Bu durumda cevap talebe uygun olmaz çünkü (لَنْ تَرَانِى) sözü, apaçık bilgiyi değil Mu'tezile'nin icmâı olan Allah'ın görülmesini olumsuzlamadır.[290]

b. Söz tamlananın (*muzâf*)hazfıyla gerçekleşmiştir ve "bana senin delillerinden bir delil göster, delilini göreyim" anlamına gelir. Çeşitli sebeplerden dolayı bu anlamın doğru olmayacağı anlaşılır: **i.** Mu'tezile'nin icmâı Allah'ın delillerinden bir delili bilmenin olumsuzluğu hakkında değil O'nun görülebilmesinin imkânsızlığına dair olduğu üzere, Allah'ın "beni göremezsin" sözünden dolayı verilen cevap talep edilene uygun düşmemektedir. **ii.** Dağın yerle bir olup dağılması, Allah'ın delillerinin en büyüğüdür. Delilin görülmesinin imkânsızlığı, bu durumda nasıl doğru olur! **iii.** Delil, dağın yerinde durması halinde değil, yerle bir olması durumunda söz konusudur. O halde, delilin görülmesinin dağın yerinde durmasına bağlı olması nasıl doğru olabilir![291]

c) Hz. Mûsâ, imkânsız olduğunu bildiği için görmeyi, kendisi için değil, kavmi için istedi. Fakat kavmi görme hususunda ısrar edip "bize Allah'ı apaçık göster"[292] dediği zaman, imkânsız olması sebebiyle kavmine de imkânsızlığını bildirmek için

---

[289] a.mlf, *a.g.e.,* IV, 182.
[290] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 117-118.
[291] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 182; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 289a.
[292] en-Nisâ 4/153.

[293] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 295b.
[294] el-A'râf, 7/138.
[295] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 183-184.

2. Allah, rü'yeti, haddi zâtında mümkün bir şey olan dağın durmasına bağladı, mümküne bağlanan da mümkündür; çünkü talîkin mânası, kendisine bağlanılanın (*mevkûf aleyh*) meydana gelmesi takdiri üzerine bağlananın (*mevkûf*) gerçekleşmesidir, halbuki muhâl hiçbir takdir üzerine vâki olmaz.[298] Bu delile Mu'tezile tarafından yapılan itirazlar şunlardır:

Rü'yet, mutlak mânada veya sükûn hali üzerine dağın yerinde durmasına bağlanmadı fe (ف) harfinin delâlet etiği üzere bilakis nazarın sonrasındaki yerle bir olma haline bağlandı. Buna binaen dağın yerinde durmasının imkânını kabul etmemekteyiz.[299] Kuşçu, "Rü'yetin hareketli olanın (*müteharrik*) durmasına (*istikrâr*) bağlanması (*talîk*) imkânına delâlet etmez" sözüyle Tûsî'nin bu iddiaya işaret ettiğini belirtir.[300]

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Rü'yet, sükûn ve hareket halleriyle kayıtlanmaksızın dağın dağ olması haysiyetiyle dağın yerinde durmasına bağlandı, eğer bir kayıtlama olduğu düşünülürse, o zaman sözde zâhiren bulunmayıp takdire muhtaç bir ifadenin yer alması gerekir.[301] Dağın yerinde durması, dünyada gerçekleştiğine göre rü'yetin de dünyada vukûu gerekir, denilirse, sükûn ve hareket halleriyle kayıtlanmaksızın gelecekte ve fe(ف) ve in (إن) lafızlarının delâletiyle nazardan sonra dağın durması murâd edilir, önceki ve sonraki sükûn bir problem oluşturmaz, denilir. Şartın varlığı meşrûtun varlığını gerektirmez, denilirse, bu "bir şeyin üzerine dayandığı

---

[296] a.mlf., agy.
[297] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 120-121; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 289b.
[298] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 182.
[299] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 185.
[300] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*; vr. 295b.
[301] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 121.

302 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 185-186.

Kuşçu zikredilen son delil hakkında kendi görüşünü şöyle ortaya koyar:

> "Rü'yetin cevherlerin hepsini kapsadığı kabul edilmez. Cevher-i ferdin isbâtına dayanarak zikredilen delil bir arazın iki mahalde bulunmasının imkânsızlığına dayanır. Bu, tam olarak bir arazın bir mahalde, sonra başka bir mahalde bulunması anlamında kabul edilmiştir. Fakat bir arazın tek bir mahal anlamına gelen iki mahallin toplamında (*mecmû*) bulunması imkânsız değildir. Delilin gerektirdiği de ikinci kısmın ifade ettiği kâim olmanın mümkün olmasıdır."[304]

Vücûdun illet olduğunun kabul edilmesinden sonra Cüveynî'nin "burada illetten murâd rü'yete müteallak olmaya uygun olan şeydir, çoğunluğun anladığı gibi sıhhatteki müessir değildir" sözünün delâletiyle savunulabilen çeşitli itirazlarda bulunuldu:

a) Sıhhatin mânası, var olan mevcûd bir illete ihtiyaç duymayan itibârî bir şey olan imkândır, aynı şekilde itibârî bir şey olan hudûs da imkân için yeterlidir. Kuşçu, "illeti kabul etmemekle birlikte malûllerin ortaklığı illetlerin ortaklığına delâlet etmez" ifadesindeki 'illeti kabul etmemekle birlikte' kaydı ile Tûsî'nin bu itiraza işaret ettiğini belirtir.[305] Bu düşünceye, cisimlerde tahakkuk etmeyen bir şey zorunlu olarak rü'yete müteallak olmaya uygun değildir, cevabı verilir.

b) Cevher ve araz arasındaki iştirâkin hudûs ve vücûda indirgenmesi doğru değildir; çünkü imkân aynı şekilde aralarında müşterektir. Onun illet olması niçin câiz olmasın? Kuşçu, "hasrı kabul etmemekle birlikte malûllerin ortaklığı illetlerin ortaklığına delâlet etmez" ifadesiyle Tûsî'nin bu itiraza işaret ettiğini belirtir.[306] Bu itiraz şöyle savunulur: İmkân, hâricde tahakkuku olmayan itibârî bir şeydir. Rü'yetin ona taalluku mümkün değildir. Ayn şekilde sıhhatin illetinin vücûdun haline has olması

---

[303] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 122-123; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 290a-290b.
[304] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 290b.
[305] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 295b
[306] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 295b.

zorunludur, imkân ise öyle değildir. Madûm imkânla vasıflı olduğu için rü'yetinin sahîh olması gerekirdi ki bu zorunlu olarak bâtıldır.[307]

c) Bir türe ait bir şey, hararetin güneş ve ateşle illetlenmesinde olduğu gibi farklı iki illetle illetlenebilir, müşterek malûl için müşterek illet gerekmez. Bir şey farklı illetlerle illetlenmez sözü müşahhas fert için geçerlidir.[308] Kuşçu, "malûllerin ortaklığı illetlerin ortaklığına delâlet etmez" sözüyle Tûsî'nin bu itiraza işaret ettiğini dile getirir.[309]

Bu itiraz şöyle savunulur: Rü'yetin müteallakının cevher ve araza ait özelliklerden olması câiz değildir; bilakis kesin olduğu için cevher ve arazın müşterek olduğu şeyden olması zorunludur, şöyle ki bir şey görülür, insan, at, siyah veya yeşil gibi cevher ve araza eklemlenen hususi bir fazlalığı idrâk etmek bir yana cevher ve araz oluşunu bile idrâk etmeksizin ona ait olan herhangi bir mâhiyet idrak edilir.

Bazen, kendisinde bulunan cevher ve arazları ayrıntılı olarak fark etmeksizin bir rü'yetin bir mâhiyete taallukuyla bir kişi görülür. Sonra onu cevher ve arazlarla alakalı olarak kendisinde bulunan detaylara ayırırız. Bir soruya muhatap olunduğunda bilinmeyen ayrıntılar düşünülür. Düşüncede nihâyete ulaşılırsa rü'yetin taalluk ettiği şeyin, farklılığı sağlayan özellikler değil, ortak mâhiyet olduğu bilinir. Bu cevher ve arazlar arasında rü'yetin sıhhatinin illetinin müşterek olması mânasıdır. Mâhiyetlerin fasılları arasındaki ortak mâhiyet, mâhiyetin mefhûmunda olduğu gibi itibârî bir şeydir ve rü'yet ona asla taalluk etmez. Bu şekildeki kişiden idrâk edilen mevcûd şahsıdır; ancak o şahsı idrâk genel olup, onunla özelliklere güç yetirilemez; çünkü kuvvet ve zaaf bakımından genelliğin dereceleri birbirinden farklı olup her genel idrâkin, idrâk edilenin ve ona taalluk eden hallerin, cüzlerin tafsilatına vesile olması zorunlu değildir.[310]

d) Varlığın, illet, cevher, araz ve vâcib arasında müşterek olduğunun sübûtu sonrasında, cevher ve araz olma özelliğinin rü'yet için şart veya zorunlu (*vâcib*)oluşu, rü'yete engel olmasının cevâzı hasebebiyle cevher ve arazın görülmesinin sıhhati

---

[307] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm.*, vr. 290b.
[308] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm.*, vr. 290b.
[309] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm.*, vr. 295b.
[310] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm.*, vr. 290b-291a.

vâcibin görülmesinin sıhhatini gerektirmez. Bu şöyle savunulur: Rü'yete müteallak olması uygun olan bir şeyin tahakkuku esnasında rü'yetin sıhhati zorunludur. Hatta rü'yetin sıhhatinin bundan başka anlamı da yoktur. Şart veya mâni oluş rü'yetin sıhhati için değil gerçekleşme için itibâra alınır.[311]

Aynı şekilde başka yönlerden de şu itirâzlar gerçekleşmiştir:

a) Vâcib ve onun dışındakiler arasında varlığın ortaklığını kabul etmiyoruz. Her şeyin varlığının mâhiyetiyle aynı olduğuna Eş'ariyye kesin hükmetmişken nasıl kabul edilebilir? Âmidî, bu itiraza, bu delile dayanan, Kâdî ve Eş'ariyye'nin cumhûru gibi varlığın müşterek olduğuna inanalardan ise zikredilen durum onlara karşı ileri sürülemez; fakat Ebü'l-Hasen el-Eş'arî gibi varlığın müşterek olduğuna inanmayanlardan ise ilzâm yapıldığı düşünülür; halbuki melzûmun (varlığın hakîkatin aynı olması) dayandığı şeye lâzım olan bir şeyin kendi inancı olması zorunlu değildir, diyerek cevap verdi.

Bazı muhakkikler meseleyi şöyle değerlendirmiştir: Varlığın mefhûmu mevcûdâtın tamamında müşterektir, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî de bu görüştedir. İddia ettiği birlikle, varlık ve mevcûd için birinin diğeriyle, cisimle siyahlıkta olduğu gibi ayrı ayrı iki mâhiyetinin olmadığını amaçlamıştır. Tasvîr edilen mânada vücûdun mâhiyetin aynı olması ile varlıkların hepsinde vücûdun ortak oluşu arasında zıtlık yoktur. Düşünürlerin çoğu, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den nakledilen vücûd mâhiyetin aynıdır sözünün, hiçbir âkil kişinin söylememiş olduğu, vücûd-mâhiyet beraberliğinin şeylerin tamamının hakîkatlerinin bir olmasını gerektirdiği için, varlıklar arasındaki vücûdun ortaklığı fikrine zıt olduğunu zannettiler.[312]

b) İleri sürdüğünüz düşünceden, sesler, tatlar, kokular, itikâtlar, irâdeler ve benzeri her mevcûdun görülmesinin sıhhati gerekir ki bu gereklilik apaçık bâtıldır. Zaten Ebü'l-Hasen el-Eş'arî bunu gerekli görmekte ve şöyle dile getirmektedir: İmkânsızlık sebebiyle değil, görülmelerini bizde yaratmamasıyla âdetin işleyişine uygun olarak rü'yet onlara taalluk etmez. Bu anlayış, görülen her varlığın, mevcûdâtın tamamı

---

[311] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 189-190.
[312] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 291a-291b.

arasında müşterek, mutlak vücûd mefhûmu olması türünde diğer bir yanlışlığı gerekli kılar.

Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*'da der ki "görülen sadece varlıktır, biz farklı şeylerin farklılıklarını göremeyiz; ama bu farklılıkları apaçık biliriz' diyen Eş'arî âlimleri vardır; ancak bu kimsenin razı olamayacağı çok zayıf bir delildir. Daha doğru olan, 'varlık, özel bir hakîkatin görülür olmasının sıhhatinin illetidir,'demektir."[313]

c) Delil, yaratılmış olmanın (*mahlûkiyye*t) sıhhatiyle çelişir; çünkü yaratılmış olma cevher ve araz arasında ortaktır, cevher ve araz arasında varlıktan başka yaratılmış olmanın illeti olmaya uygun bir ortaklık yoktur. Böyle düşünüldüğünde vâcibin yaratılmış olmasının sıhhati geekir. Bu itiraza şöyle cevap verilir: Mahlûkiyyet, illeti gerektirmeyen mahza itibârî bir şeydir; çünkü rü'yetin sıhhati gibi varlık esnasında gerçekleşip yokluk esnasında ortadan kalkan bir şey değildir. İddia edilen kabul edilse bile, burada hudûs mahlûkiyyet için illet olmaya uygundur; çünkü rü'yetin sıhhatinde hudûsun illet olmasına engel, hâriçte gerçekleşmeyen şeye rü'yetin taallukunun imkânsızlığıdır. Dokunulabilir olmanın (*melmûsiyyet*) sıhhatiyle delilin çelişmesi ise güçlüdür.[314] Kuşçu, Teftâzânî'nin bu açıklamasına şu şekilde itirazda bulunur:

> "Görülebilir olması anlamında bir şeye rü'yetin taalluku, itibâri şeylerden değil muayyen şeylerden olmasını gerektiririr. Aynı şekilde, yaratılmış olması anlamında bir şeye yaratmanın taalluku hâriçte gerçekleşmesini gerektirir; çünkü itibârî şeyler yaratılmış değildir. Yukarıdaki cevabı verene hayret edilir! Dokunulur olma anlamında bir şeye dokunmanın taalluku, hâricî varlıklardan olmasını gerektirir, hâricî varlıklardan olmadığında dokunulur olmanın sıhhati dokunulur olmanın imkânından ibarettir. İmkân da illet gerektirmeyen aklî itibârlardandır; çünkü rü'yetin sıhhati gibi varlık esnasında gerçekleşip yokluk esnasında ortadan kalkmaz, demek dışında bir imkâna sahip değilken dokunulur olmanın sıhhatiyle delilin çelişmesini kabul etti. Dokunulur olma ile yaratılmış olma arasında fark yoktur; çünkü birinde geçerli olan aynen

[313] Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 235b; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 191.
[314] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 191; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 291b.

diğerinde de geçerlidir. Nasıl oluyor da ikisinden biriyle delilin çeliştiğini kabul edip diğerine (*mahlûkiyyet*) cevap veriyor!"[315]

1.3.1.2. Rü'yetullahın Gerçekleşmesine Dair Deliller

Eş'ariyye nezdinde Allah'ın görülmesinin vukûunu icmâ ve nas isbât eder.

İcmâ, rü'yetin gerçekleşmesine ve zâhirî anlamlarıyla rü'yetle alakalı âyet ve hadislerin var olduğuna muhalefet edenlerin ortaya çıkmasından önce ümmetin ittifak etmiş olmasıdır. Rü'yet hadisini sahabenin büyüklerinden yirmi bir kişinin rivayet etmesi de icmânın varlığını göstermektedir.[316]

Rü'yet hususunda vârid olan naslar Kur'ân-ı Kerîm ve Rasûl-i Ekrem'in hadislerinde yer alır.

Kur'ân-ı Kerîm'de rü'yetin varlığına delâlet eden çeşitli âyetler mevcuddur:

1. "Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerini göreceklerdir"[317] Allah'ın kelâmının açıklaması şudur: nazar (نظر) lafzı sözlükte, müteallıksız (*sıla*) kullanıldığında bekleme (*intizâr*) anlamına gelir. Fe (ف) ile kullanılırsa düşünme, lâm (ل) harfi ile kullanılırsa merhamet ve ilâ (الى) harfi ile kullanılırsa görme anlamlarına gelir. Âyetteki 'nazar' lafzı 'ilâ' harfi ile müteaaddî olduğundan dolayı rü'yete hamledilmesi mecburidir.[318]

Bu delile, Allah'ın görülmesini inkar edenler tarafından çeşitli itirazlarda bulunulmuştur.

---

315 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*., vr. 291b-292a.
316 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 193.
317 el-Kıyâme 75/22.
318 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 130-131.

a) Âyetteki ‘ilâ’ lafzı nazarın müteallıkı (*sıla*) değildir; bilakis nimetler anlamındaki (الآلاء) lafzının tekilidir ve bekleme anlamındaki nazarın mefûlüdür. Böyle olduğu göz önünde bulundurulduğunda âyet “Rablerinin nimetini beklerler” anlamına gelir. Dedikleri kabul edilse dahi ‘ilâ’ ile müteaddî olan nazar lafzı yine bekleme anlamına gelir. Nitekim şâir şöyle demiştir: “Şas kabilesi hilâle nazar ediyor / Susuzluktan kırılanların bulutun yağmurunu beklediği gibi.” Malûmdur ki susayanlar yağmuru beklerler. Böylece, teşbîhin sahîh olması için benzetilen nazarın beklemeye hamledilmesi zorunlu olur. Aynı şekilde şairlerin “Bedir gününde kurtuluşla gelecek olan Rahmân’ı bekliyorlar (*nazar*)” ve “Hacıların hilâlin doğuşunu beklediği gibi / yaratılmışların tamamı lütuflarını bekliyor (*nazar*)” beyitleri de nazarın bekleme anlamına geldiğini gösterir.[319] Kuşçu, “nazar Allah’ın görülmesi için delil olamaz” ifadesiyle Tûsî’nin bu itiraza işaret ettiğini belirtir.[320]

Yapılan bu itiraza şöyle cevap verilir: Nimeti beklemek keder, beklemek ise kırmızı ölümdür. Âyetin öncesi müminlere müjdeyi ifade ettiğinden ve o gün son derece rahat ve mutluluk içinde olduklarını açıkladığından dolayı, nimeti beklemenin müjde olarak dile getirilmesi doğru olmaz. Ayrıca ‘ilâ’nın sözlükte nimet anlamında kullanıldığı sâbit olsa da nazar nimete taalluk ettiğinde açık bir şekilde anlam ihlâl edilmiş olur. Bu sebepledir ki birinci ve ikinci asır Tefsîr imâmlarından hiçbiri âyetteki ‘ilâ’ lafzını nimete hamletmemiş, ‘ilâ’ ile müteaddî olan ve özellikle yüze isnâd edilen nazarın bekleme anlamında olması güvenilir âlimler arasında kabul görmemiştir. [321]

“Şas kabilesi hilâle nazar ediyor / Susuzluktan kırılanların bulutun yağmurunu beklediği gibi” beytinin “susuzluktan kırılanların daha sonra suyu görmeleri gibi hilâli görüyorlar” anlamında olması ihtimalinden dolayı nazarın, hazf u îsâl yoluyla rü’yete

---

[319] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 292a.

[320] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm*, vr. 295b; Burada belirtmemiz gerekir ki Şirinov, Tûsî’nin konuya yaklaşımını açıklama sadedinde “Tûsî adı geçen âyetin harfî anlamda ele alınmaması ve te’vîl edilmesi gerektiğini vurgulamakta, ancak ‘bakarlar’ ifadesinin hangi anlamda yorumlanması gerektiğinden bahsetmemektedir. Onun mezkûr ifadeyi Mu’tezilî ve Şiî-İmâmî âlimlerin çoğunluğunun benimsediği ‘intizar’ anlamında kabul etmesi muhtemeldir” (bkz. Şirinov, *a.g.e.,* s. 177) demektedir; fakat yukarıda belirttiğimiz üzere Kuşçu, musannifin intizâr anlamını işaret ettiğini açıkça belirtir. Diğer şârihlerin de aynı izahı yapmaları kanaatimizce mezkûr ihtimali ortadan kaldırır. Sonuç olarak *Tecrîd*’de Tûsî bizzat Mu’tezile’nin kabul ettiği intizâr anlamını vurgulamaktadır (bkz. Hillî, *a.g.e.,* s. 275; Şehristânî, *a.g.e.,* II, 954-955; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 128b.)

[321] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 130-131; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 193-194.

hamledilmesi imkânsız değildir. İmkânsız olan, 'ilâ' ile müteaddî olan nazarın rü'yetten başka bir anlama kaydırılmasıdır. Örfte Allah'ın cihetinin yücelik anlamına gelmesi ve bu yücelik anlamından dolayı duada ellerin göğe kaldırılması nazarı dikkate alındığında "Bedir gününde kurtuluşla gelecek olan Rahmân'ı bekliyorlar (*nazar*)" beytinin, "Allah'ın tarafına bakıyorlar" anlamında veya Bedir günü müminlere yardım için gönderilen meleklerden sâdır olan vurma ve yaralama gibi Allah'ın eserlerini görmek anlamında olması muhtemeldir. Beytin "Bekr günü, yüzler bakarlar" rivayetine göre, Rahmân'dan Müseylemetü'l-Kezzâb murâd edildiğinde ise bir şahsın görülmesi problem oluşturmadığından cevap açıktır. "Rahmân'ın lütuflarını görüyorlar" anlamı ise sıladan mücerred olan nazarın rü'yet anlamına gelmesinin câiz oluşu ile sâbit olur.[322]

b) Rü'yete sıfat olmaları uygun olmayan, şiddet, zorluk, nefret, rıza, zorlama, zillet ve huşû gibi sıfatlarla nazar vasıflandığı için, 'ilâ' ile müteaddî olan nazar rü'yete değil gözün dönmesine vaz edilmiştir. Bu sıfatlar, görülene doğru gözün dönmesi esnasında bakanın gözünün halleridir.[323] "Gözümü hilâle çevirdim ama göremedim" sözünde olduğu gibi görmenin yokluğuyla beraber nazarın gerçekleşmesi sebebiyle nazara rü'yet anlamı verilirse tenâkuz gerçekleşir.[324] "Görünceye kadar hilâle baktım" sözü de böyledir. Buradaki nazar rü'yete hamledilirse bir şey kendisinin sonucu olur. "Şunun bana nasıl baktığına bak" sözü ise nazara bakılamayacağını gözün nasıl çevrildiğine bakılabileceğini belirtir. Allah'ın "onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler"[325] sözü de bunu ortaya koyar. Gözün çevrilmesi rü'yet ve aklî gereklilik olarak rü'yeti gerekli kılan bir şey değildir ki gözün çevrilmesinin tahakkukundan rü'yet gerçekleşsin. Aksine mecâzı sahîh kılan âdetle alakalı bir gerekliliktir.[326] Gözün dönmesinin (*nazar*) rü'yetten mecâz yapılması, Hz. Ali'nin ve müfessirlerin çoğunun söylediği "Rablerinin sevabına bakıyorlar" anlamını sağlayan muzâfın hazfına hamletmekten evlâ değildir.[327] Kuşçu, "tevîli mümkün olmasıyla nazar Allah'ın görülmesi için delil olamaz" ifadesindeki 'te'vîli mümkün olmasıyla' kaydı ile Tûsî'nin,

---

322 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 132; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 292a-292b.
323 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 133.
324 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 194.
325 el-A'râf 7/198.
326 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 133.
327 Teftâzânî, agy.

Rablerinin sevabına bakıyorlar anlamını sağlayan muzâfın hazfına işaret ettiğini tesbit eder.[328]

Bu iddialara şöyle cevap verilir: İlâ (الى) ile birlikte kullanılan nazar, lügat âlimlerinin şehâdeti ve kullanım yerlerini araştırma sonucunda kesin olara rü'yeti ifade eder.[329] "Hilâle baktım(نظرت); ama onu göremedim (لم أره)" sözü Arapların ifadesi değildir. Bu söz yerine "" Hilâlin doğuş yerine baktım; ama hilâli göremedim, hilâli görünceye kadar onun doğuş yerine baktım" denilir. Araplara nisbet edilmeyen ilk söz, onlara ait kabul edilse bile muzâfın (doğuş yeri) hazfına hamledilir. Diğer misallerin tamamı da müsebbebin (nazar) isminin sebebe (gözün dönmesi) ıtlâkı şeklinde nazarın gözün dönmesine ıtlâk edilmesi şeklinde mecâzdır.

Nazarın rü'yetten mecâz odluğu düşünüldüğünde, nazarın rü'yete hamledilmesi zorunlu olur; çünkü Allah'ın nimetleri, yönü, eserleri örneklerinde olduğu gibi kelâmda gizlenmesi mümkün olan şeyler çoktur. Burada murâdı belirleyecek bir karîne olmadığından bir belirleme yapmak dil açısından câiz olmayan delilsiz bir iddiadır ve bu sebeple dilde var olan bir mecâzı kabul etmek gerekir.[330]

2. "Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır."[331]

Bu âyet, kâfirlerin halini küçümseyerek müminler engellenmediği halde onları men edilmekle hususileştirmiştir. Müminlerin engellenmediği şey rü'yettir. Men olunmayı, sevab ve keremden yoksun olmaya hamletmek açık anlama aykırıdır.[332]

3. "Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası var."[333]

Tefsîr âlimlerinin çoğu, haberde vârid olduğu üzere daha güzel karşılıkı (الحسنى) Cennet'le, fazlayı da (زيادة) rü'yetle tefsîr etti. Mezkûr tefsîr, bazılarının hüsnâ

---

328 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 295b.
329 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 193.
330 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 133-134; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 292b-293a.
331 el-Mutaffifîn 83/15.
332 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 195.
333 Yûnus 10/26.

Rü'yetin vukûu hakkında Sünnet'e istinad eden deliller ise şunlardır: Rasûl-i Ekrem'in "şüphesiz siz, kıyamet gününde bu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız" sözüdür. Suheyb'den rivayet edilen haber de böyledir. Suheyb şöyle dedi: Rasûl-i Ekrem "Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası var" âyetini okudu ve ""Cennet ehli Cennet'e, Cehennem ehli Cehennem'e, girdiğinde bir münâdi onlara şöyle nida eder: Ey Ehl-i Cennet! Allah indinde, Allah'ın sizin için gerçekleştirmeyi istediği bir vaat var. Cennet ehli de bununu üzerine "Bu vaad edilen nedir? Mizânımızı ağırlaştırmadı mı, yüzlerimizi parlatmadı mı?" der. Rasûl-i Ekrem bunları dile getirdikten sonra şöyle dedi: "O esnada örtü kaldırılır ve müminler Allah'ın zâtını görürler. Onlara, Allah'ı görmekten daha sevimli bir şey verilmemiştir." Rivayet edildiğine göre Rasûl-i Ekrem, "Cennet ehlinin en düşük derecelileri, cennetlerine, eşlerine, nimetlerine, hizmetçilerine ve bin sene mesafesindeki yataklarına bakanlardır. Onların Allah nezdinde en değerli olanları, sabah ve akşam O'nun zâtını görenlerdir" dedi ve "Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası var" âyetini okudur.

Bu hadisler, âhad olmakla birlikte hadis imâmlarından güvenilir kimseler tarafından sahîh addedilmiştir.[334]

[334]Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 195; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 293a.

1.3.2 Rü'yetullahı Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Allah'ın görülmesini inkar edenler aklî ve sem'î bazı deliller ileri sürmüşlerdir, bunlardan bir kısmı rü'yetin sıhhatine bazısı da gerçekleşmesine yönelik itirazlardır.

1.3.2.1. Aklî Deliller

1. Rü'yet, görüşlerin ihtilafına binaen ya gözün ışığının görülene yapışması ya da görenin gözünde görülenin cüssesinin yansıması şeklinde tarif edilir. Allah mücerred olduğu ve rü'yet cisimlere has olduğu için iki tanımın ifade ettiği rü'yet Allah hakkında açıkça imkânsızdır.[335]

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Özellikle gâible alakalı hususta hasr yapmak yani rü'yeti mezkûr iki tanıma indirgemek reddedilir.

2. Tecrübeden açıkça bilindiği üzere, rü'yetin şartı, karşılıklı yer alma (*mukâbele*) veya onun hükmünde olan şeydir; halbuki karşılıklı yer alma, Allah mekan ve cihetten münezzeh olduğu için imkânsızdır.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Özellikle gâible alakalı hususta şart reddedilir; çünkü Eş'ariyye karşılıklı yer alma ve onun hükmünde olan şey olmaksızın görmeyi, hatta Çin'deki körün Endülüs bölgesini görmesinin mümkün olduğunu düşünür.[336]

3. Rü'yet câiz olsaydı, görme duyusu sağlam olan herkes için dünya ve âhirette görme devamlı olurdu ve şimdi ve devamında Cennet'te Allah'ı görmemiz gerekirdi. Dünyada görülmesi zarûrî olarak imkânsızdır. Âhirette görülmesi ise, Cennet ehlinin, görme dışındaki lezzetlerle meşgul olacağına kesin olarak delâlet eden icmâ ve naslar sebebiyle imkânsızdır. Şimdi ve devamında âhirette Allah'ı görmemizin gerekmesi şu sebepledir: Var olduklarında rü'yetin gerçekleşmesini zorunlu kılan, yokluklarıyla da rü'yetin imkânsız hale geldiği bazı şartlar vardır. Bu şartlardan sadece ikisi, görme duyusunun sağlamlığı ve bir şeyin rü'yetinin câiz olması, Allah için düşünülebilirken diğerleri cisimlere has olmaları sebebiyle O'nun hakkında makul değildir. Allah'ın

[335] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 198.
[336] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 139.

görülmesinde bu iki şartı yeterli görüp başka şart aramasak, O'nu şu an dahi görmemiz gerekir; çünkü şartlarının tahakkukuyla beraber rü'yetin yokluğu câiz olsa civarımızda göremediğimiz büyük bir dağın olması câiz olurdu. Bunu câiz görmek ise safsatadır. Bu iki şartı yeterli görmesek şimdi ve aynı şekilde âhirette Allah'ı görmememiz gerekir. Bu, Allah'a nisbetle düşünülemeyen bize ait şart olan duyunun sağlamlığını farzetme yanında hâdislerle vasıflanmasının imkânsızlığı, Allah için sâbit olan her hükmün zâtî ve zâtının gerektirdiği sıfat olmasını gerektirdiğinden dolayı değişikliğin tasavvur edilemeyeceği O'na ait şartlar sebebiyledir. Bundan dolayı da görülmesi câiz olsa bütün hallerde câiz olur neticesine ulaşılır.

Bu itiraza, "bunu câiz görmek ise safsatadır" sözü üzerinden şöyle cevap verilir: Câiz görmekle, gerçekleşmesi düşünüldüğünde muhâli gerektirmeyen mümkün şeyler anlamında aklın hükmü murâd ediliyorsa bu safsata değildir; çünkü gerçeğe uygun bir doğrudur. Şayet, rü'yetin yokluğuyla aklın dağın varlığı hakkında tereddüde düşmesi ve dağın kesin olarak var olduğuna dair kanaatin yokluğu murâd edilirse önermenin ihtiva ettiği gereklilik reddedilir; çünkü rü'yetin gerçekleşmemesi olağan bir durumdur. Dağın olmayışına kesin hüküm vermek, bu meseleyi bilmeyen kişi için de söz konusu olduğundan şartları yerine geldiğinde rü'yetin zorunlu olduğunu bilmeye dayanmaz. Kesin hükümlere sahip olmak bilmeye dayandığında zorunluluk nazarîye inkılab eder;[337] çünkü Eş'ariyye'nin düşüncesi şudur: Bir şeyin görülmesinin şartları tamamen gerçekleşir; fakat o şey görülmez, şartların gerçekleşmesinde hepsi eşit olmakla beraber ancak bazı cüzlerin görülmesi dolayısıyla büyük bir cisim uzaktan küçük görülür; böylece şartlar bir araya geldiğinde rü'yetin vâcib olmayacağı ortaya çıkmış olur. Ayrıca bu cüzlerin gözden uzaklığı farklı olduğundan uzakta olan görülemez de denilemez; çünkü farklılık görülenin hacmi miktarınca artmaz. Cüzlerin bir kısmının görülmemesi uzaklık sebebiyle olsa ve bu görülenin hacmi miktarınca uzaklığının arttığını farzetsek asla görülmemesi gerekir; halbuki görülür. Sonuç olarak denilebilir ki rü'yetin olmayışında uzaklığın hiçbir etkisi yoktur. [338]

Tûsî'nin, "cüzlerin tamamını görmek büyük görmeyi gerektirmiyor. Görülenin büyüklüğü ve küçüklüğü cüzlerin görülmesi veya görülmemesi hasebince olursa büyük

---

[337] Teftâzânî, *a.g.e.,* VI, 199-200.
[338] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 136; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 293b-294a.

görmek gerekir. Bu böyle değildir, optik ilminde beyan ettiğimiz üzere, görülenin büyüklüğü ve küçüklüğü açının küçüklüğü veya büyüklüğü sebebiyledir" sözlerini Cürcânî şu şekilde değerlendirmiştir: Bu görüş, cisim cevher-i ferdlerden mürekkeb olduğu için açıkça zayıftır; çünkü bu takdir üzerine cüzlerin tamamı görüldüğünde uzak ya da yakın olsun cismin gerçekte olduğu gibi görülmesi zorunlu olur. Burada gerekli görülen zorunluluk çeşitli yönlerden gerçekleşir: Cüzlerin tamamını veya bir kısmını gerçekte olduğundan küçük görmek, kendisinden küçük bir şeyin sübûtunu gerektirdiğinden bölünme kabul etmeyenin bölünmesini gerektirir. Cüzlerin tamamını gerçekte olduğundan iki kat veya daha fazla büyük görmek, iki misli eya iki mislinden daha büyük görmeyi gerektirir ki kesin olarak bâtıldır. İki katından daha az büyük görmek bölünmeyi geektirir. Cüzlerden bazısını gerçekte olduğu gibi, bazısını da iki katından daha büyük görmek bir tercih edici olmaksızın tercihi zorunlu kılar. Bütün bunların sonucunda tamamını olduğu gibi görmek zorunlu olur ve büyüklük ve küçüklükte fark olmaz. Sonuçta da farklılığın cüzlerin bir kısmını görüp bir kısmını görmemekle gerçekleştiği ortaya çıkar.[339]

1.3.2.2. Naklî Deliller

1. Kur'ân-ı Kerîm'de yar alan "Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür"[340] ifadesi Allah'ın görülmesini inkâr edenlerin naklî delillerinin başında yer almaktadır ve bu âyetin rü'yetin imkânsızlığına delil olduğuna dair çeşitli gerekçeler ileri sürmüşlerdir.

a) Gözün idrâki, âletten istifade etmeyi içeren göz ile idrâk etmekten ibaret olup bu iki mânanın birleşmesi ve birbirlerini gerektirmesi anlamında rü'yettir. Arapça, Usûl, Tefsîr âlimlerinin icmâı, fasîh dil konuşanların kullanımı ve istisnanın sıhhati, lâm (ل) harfi ile marife olan cem'î lafzın bilinen bir şeye veya bir parçaya bağlantılı olmadığında umûmu (istiğrâk) ifade ettiğini isbât eder. Allah bu şekilde bir ifade kullanarak gelecekte kimsenin kendisini göremeyeceğini bildirmiştir. O halde, Allah'a

[339] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 137.
[340] el-En'âm 6/103.

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Cem'î lafızda bulunan lâm (ل) harfinin umûm için olduğu kabul edildiğinde "gözler O'nu görür" (تدركه الأبصار) kavli tümel olumlu önerme olur. Bu lafza dâhil olan olumsuzluk (*nefy*) tümel olumlu önerme özelliğini ortadan kaldırır. Tümel olumlu önermenin kaldırılması, önermeyi tikel olumlu önermeye dönüştürür.

Lâm harfi umûma hamledilmediğinde ise "gözler O'nu göremez" (لا تدركه الأبصار) kavli tikel olumsuz önerme kuvvesinde olan mühmel olumsuz önerme olur. Her iki durumda da tikel olumsuz önerme söz konusu olduğundan dolayı "O'nu bazı gözler idrâk edemez" anlamı hâsıl olur ki Eş'ariyye bu sebeple kâfirlerin Allah'ı göremeyeceğini söylemektedir. Tamamın değil de bir kısmın olumsuzluğa has kılınması, diğer kısmın olumlanması anlamına gelir. Bu minvalde âyet, Eş'ariyye'nin aleyhinde değil bilakis lehinde bir mânayı ifade etmektedir.[342]

Gözler (الأبصار) lafzının umûm olduğu kabul edilerek, kelâm, genelin olumsuzlanması (selbü'l-umûm) değil de olumsuzlamanın genellenmesi (umûmu's-selb) olarak ele alındığında, olumsuzlamanın genellenmesinin tüm zamanlarda gerçekleştiği kabul edilmez. Buna binaen kelâm, tüm deliller bir araya getirildiğinde dünyada görmenin olumsuzlanmasını ifade eder. Ayrıca olumsuzlamanın genellenmesi kabul edilse dahi gözle idrâk etmenin rü'yet veya onun gerektirdiği bir şey olması kabul edilmez; bilakis gözle idrâk, "Şu kişiye kavuştuğumda onu idrâk ettim" sözünden alınan, hakîkati ulaşma olan görüleni bütün yönleriyle ihâta etme anlamındaki husûsî bir görme türüdür. Bundan dolayı "ayı gördüm; ama bulut onu örttüğü için gözüm onu idrâk edemedi" sözü doğru iken "gözüm onu idrâk etti; ama onu göremedim" sözü yanlıştır. Bu anlatılanlardan anlaşıldığı üzere, gözle idrâk rü'yetten daha özel ve ilmî

---

[341] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 201-202; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 294a.
[342] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 140-141.

Bunlara ilaveten, gözle idrâk husûsî bir organ ile görmektir de denilebilir. Buna mebnî, husûsî organla görmenin olumsuzlanması mutlak mânada rü'yetin olumsuzlanmasını gerektirmez; çünkü temelde iddia edildiği gibi özel bir organ olmaksızın görmek mümkündür. Mezkûr gerekçeden dolayı, Allah'ın görülmesini olumlayanlar, dünyada gözle gerçekleşip rü'yet diye isimlendirilen özel durumun, Allah'a nisbet edildiğinde organ aracılığı olmaksızın da aynen gerçekleşeceği kanaatindedirler.[344]

b) Allah'ın mezkûr kelâmı, övgü esnasında zikretmiş olmasından dolayı, görülemez olmakla kendisini övdüğü anlaşılmaktadır. Yokluğu övgü olan sıfatların varlığı eksikliktir ve Allah'ın o sıfatlardan tenzîh edilmesi zorunlu olan bir gerekliliktir.[345]

Allah'ın görülmesinin muhâl olduğu neticesine ulaşan bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bu delilin Mu'tezile'nin değil Eş'ariyye'nin lehinde olduğu düşünülür; çünkü olumsuzlanan, tartışma konusu olan rü'yet değil hudûs ve eksiklik emareleri taşıyan görüleni bütün yönleriyle ihâta etme anlamındaki gözle idrâk ve husûsî bir organla idrâk mânalarından biriyle gözün idrâkidir. Görüleni bütün yönleriyle idrâk anlamındaki gözle idrâkte hudûs ve eksiklik açıktır, husûsî bir organla idrâk ise tecrübe ile kesin bilindiği üzere, görülenin organın karşısında olmasını (*mukâbele*) gerektirir. Eş'ariyye'nin benimsediği karşıda bulunma ve âletin aracılığı düşünülmeksizin gerçekleşen rü'yet ise Allah'ın kullarına mahza lütuf ve keremiyle (*inâyet*) vukû bulduğundan herhangi bir eksiklik ihtiva etmez.[346]

2. Kur'an-ı Kerîm'de Allah, rü'yet talebinin vukûunu zikrettiği yerlerin tamamında, bu isteği çok açık bir şekilde reddederek zulümle isimlendirdi. "Bizimle karşılaşmayı (bir gün huzurumuza geleceklerini ummayanlar): Bize ya melekler

---

[343] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 204.
[344] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 294b.
[345] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 139-140.
[346] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 294b.

indirilmeliydi yada Rabbimizi görmeliydik, dediler. Andolsun ki onlar kendileri hakkında kibirlere kapılmışlar ve azgınlıkta pek ileri gitmişleridir,"[347] "Bir zamanlar; Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı,"[348] "Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişlerdi de 'bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı"[349] âyetleri göstermektedir ki Allah'ın görülmesi câiz olsaydı kelâmında bu ifadeler vârid olmazdı.

Bu yaklaşıma şöyle cevap verilir: Mevzubahis olan reddediş ve zulüm isnâdı, kelâmın öncesinin işaret ettiği üzere o toplulukların inatlarından kaynaklanmaktadır, rü'yet talebinden değil. Bu sebepledir ki mümkün olmaları hususunda herkesin ittifak ettiği meleklerin ve kitabın indirilmesi talebi üzerine azarlandıkları görülür. Muârızların gerekçesi kabul edildiğinde dahi onların rü'yet talepleri, yön ve mekan yoluyla dünyada görmeyi amaçladığından yine mutlak anlamda rü'yet imkânsızdır denilemez. Hz. Musa'dan hikaye edilen "sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim"[350] sözü, imanın mânası, mümkün olmasına rağmen dünyada görülemeyeni tasdîk iken, rü'yeti dünyada Allah'tan izin almaksızın isteme cüretinde bulunma hatasından tövbe edişini anlatır.

Selef âlimlerinin bir kısmının hilafına âlimlerin çoğu Mirâc gecesinde gözle görmenin gerçekleşmediği kanaatindedir. Rasûl-i Ekrem'e "Rabbini gördün mü?" diye sorulduğunda "O'nu kalbimle gördüm" cevabını verdiği rivayet edilir. Bununla beraber, görmenin rüyada vukû bulması selefin bir çoğundan hikaye edilmiştir.[351]

3. Allah Hz. Musa'ya "Sen beni asla göremezsin"[352] demiştir. Âyette yer alan (لن) lafzı ebediyet anlamına gelir. Hz. Musa, Allah'ı ebediyen göremeyecek olduğuna göre ondan başkasının görememesinde icmâ vardır.

---

[347] el-Furkân 25/21.
[348] el-Bakara 2/55.
[349] en-Nisâ 4/153.
[350] el-A'râf 6/143.
[351] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 209-210; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 295a.
[352] el-A'râf 6/143.

Mu'tezile'nin bu yaklaşımı doğru değildir; çünkü (لن) lafzı ebediyet anlamına gelmez; bilakis Allah'ın "ölümü asla temenni etmezler"[353] kavlinde de yer aldığı gibi te'kîd-i nefy-i müstakbeldir. Şüphesiz ki kâfirler, azaptan kurtulmak için ölümü temenni edeceklerdir.[354]

4. Allah'ın "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder"[355] kavli de rü'yeti inkar edenlerin delillerindendir. Âyetten anlaşılan, Allah'ın insanlarla konuşmasının vahiyle sınırlandırılmış olmasıdır. Rasûllere konuşması ise örtü arkasında bulunmaya hasredilmiştir. Allah'ın peygamberleri ümmetlere göndermesi, onlarla kendi dillerinde konuşma amacına matuftur. Allah ile kelâm eden O'nu göremediğine göre, aralarında insan olma bakımından fark bulunmadığından başkalarının O'nu görebilmesi hiç düşünülemez.

Bu şekildeki itiraz, vahyin çok hızlı işitilen kelâm olması dolayısıyla vahiy olarak konuşma bazen rü'yet halinde gerçekleşir, denilerek cevaplanmıştır.[356]

Kuşçu, rü'yetullah meselesinde sonuç olarak, Tûsî'nin Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı düşüncesini benimsediğini ve rü'yetullahı inkar edenlerin delilleriyle istidlâlde bulunduğunu belirtir.[357]

[353] el-Cum'a, 62/7.
[354] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 142.
[355] eş-Şûrâ 42751.
[356] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 142-143.
[357] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 295a- 295b.

1.4. ALLAH'IN FİİLLERİ

1.4.1. Hüsün ve Kubuh

Tûsî *Kavâidü'l-Akâid*'de mezheplerin hüsün ve kubuh hakkındaki düşüncelerini kendi görüşünü izhâr etmeksizin serdeder. Özellikle Mu'tezile düşüncesini izah sadedinde onların, Allah'ın aklî vâcibi ihlâl etmeyeceğini ve O'nun aklî kabîhin fâili olamayacağını; çünkü bu türden fiillerin özgür irâdeye sahip câhil ve muhtaçlardan sâdır olacağını düşündüklerini belirtir.[358] Hillî ise şerhine, bu meselenin Allah'ın adaletiyle alakalı olduğunu, nitekim hakîm olan Allah'ın kabîhin fâili olamayacağını, vâcibi de ihlâl etmeyeceğini vurgulayarak başlar.[359] Bu anlayışa binaen hüsün-kubuh mevzuu Allah'ın fiilleriyle direkt alakalı hale gelerek ilâhiyat meseleleri içinde ele alınır ve Mu'tezile kelâmının temel prensibi olarak düşünce yapısı üzerinde belirleyici unsur olur.[360]

Tûsî, hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile anlayışına tâbi olan düşüncesini "zâid olan bir şeyle vasıflanan fiil ya hasendir (*iyi*) ya da kabîhtir (*kötü.*) Hasen dört kısımdır ve gerek hasen gerekse kabîh aklîdir" şeklinde ortaya koyar.

Kuşçu, musannifin bu ifadelerini İsfehânî'nin lafızlarını iktibas ederek şu şekilde şerh eder: Fiil, mâhiyetindeki oluşa (*hudûs*) ek olarak zâid olan bir şeyle vasıflanır yahut uyuyan ve unutanın fiillerinde olduğu gibi bu zâid şey ile vasıflanmaz. Fiil, hudûsa zâid olan bir şeyle vasıflandığında ya hasen ya da kabîhtir; çünkü yerginin taalluk ettiği zâid olan şeyin fiili kabîhtir ve haram olarak isimlendirilir. Yerginin taalluk etmediği zâid olan şeyin fiili hasendir ve vâcib, mendûb, mübâh ve mekrûh olmak üzere dört kısma ayrılır. Vâcib, gerçekleştirilmesiyle övgünün hak edildiği, terkiyle de yerginin hak edildiği fiildir. Mendûb, gerçekleştirilmesiyle övgünün hak edildiği; fakat terkiyle yerginin hak edilmediği fiildir. Mekrûh, gerçekleştirilmesiyle

---

[358] Tûsî, *a.g.e.,* s. 61-62; ; Mâtürîdî, insanı hikmete aykırı davranmaya sevkeden unsurların bilgisizlik ve ihtiyaç olduğunu ifade eder (bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.,* s. 345.)
[359] Hilli, *a.g.e.,* s. 280.
[360] Koloğlu, *a.g.e.,* s. 332.

övgünün hak edilmediği, fakat terkiyle övgünün hak edildiği fiildir. Mübâh, gerek gerçekleştirilmesi gerekse terkiyle övgünün hak edilmediği fiildir.[361]

Kuşçu'nun ifadelerinde hasen fiillerin vâcib, mendûb, mekrûh ve mübâha teşmîl edildiği görülse de bunun tartışmalı bir husûs olduğunu belirtmemiz gerekir. Hasen ve kabîh fiillerin farklı tarifleri sebebiyle hasen fiiller, bazen vâcib ve mendûbdan ibaret olup mübâh hasen ve kabîh arasında vasıta menzilesinde değerlendirmeye tabi tutulur, bazen de mübâh hasen fiiller kapsamında yer alır.[362] Kuşçu'nun taksiminde tahrîm ve kerâhetle kayıtlanmaksızın mutlak olarak belirtilip hasen fiiller içinde ele alınan mekrûhun, kayıtlanmaksızın mutlak olarak haramda olduğu gibi kabîh fiiller içinde mütâlaa edildiği[363] veya kayıtlanarak tahrîmen mekrûhun kabîhe dâhil edildiği, tenzîhen mekrûhun vasıta menzilesinde ele alındığı görülür.[364]

Tûsî'nin "zâid olan bir şeyle vasıflanan fiil ya hasendir ya da kabîhtir" sözü üzerine yaptığı açıklamada Kuşçu, "fiil, uyuyan ve unutanın fiillerinde olduğu gibi bu zâid şey ile vasıflanmaz" diyerek hasen ve kabîh ile nitelenmenin ihtiyârî fiiller için bahis mevzuu olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple, Eş'ariyye'nin kulların fiillerinin ihtiyârî olmadığı düşüncesini benimsedikleri iddiasıyla Kuşçu'nun tefsîrinin onların görüşüne münâsip olmadığı ileri sürülmüştür.[365]

Musannif hüsün ve kubuh aklîdir şeklinde kesin bir yargıya ulaşmış olsa da aklî oluşun mânası üzerinde düşünmek gerekmektedir. Bu sebeple şârih şeylerin hüsün veya kubuh ile vasıflanmasının aklîliği hakkındaki ihtilaftan bahisle sözlerine başlar. Tartışmanın, aklın hüsün ve kubha hükmetmesinin kabulü ve reddi çerçevesinde cereyan ettiğini[366] belirttikten sonra tartışmanın taraflarının konuyla alakalı

---

361 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 964; Bâbertî de hüsün ve kubhu İsfehânî ve Kuşçu'yla aynı şekilde kısımlandırır ve tarif eder (bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 130b.)

362 Sadru'ş-şerîa Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî, *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh,* Beyrut, 1998, I, 386; Mübâhın hasen veya kabîh oluşunun sebebleri hakkında ayrıntılı bir açıklama için bkz. Necmeddin Süleyman b. Abdülgavî et-Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh,* s. 80-81.

363 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 181.

364 Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh,* I, 386.

365 Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 117-118.

366 Erdebîlî, tartışmanın bir tarafının şeriatı vaz edeni düşünmeksizin fiilin zâtında aklın tesbit edip hüküm verdiği, hüsün ve kubhu gerektiren bir şeyin varlığını, diğer tarafının da şeriatı vaz edenin emir ve yasaklaması dışında fiilin zâtında bir şeyin olmayışını sorguladığı için aklın hâkim olması anlamında

düşüncelerini *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ifadelerini iktibâs ederek aktarır. Mu'tezile hüsün ve kubha hükmedenin akıl olduğunu ve fiilin haddizâtında hasen veya kabîh olduğunu kabul etmiştir. Kendi içlerindeki düşünce farklılıkları sebebiyle fiilin haddizâtında hasen veya kabîh oluşunda kendi aralarında üç ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Buna binaen fiil ya bizzat zâtından dolayı veya zâtına gerekli lâzım olan bir sıfattan dolayıyahutta çeşitli yönler ve itibârlar sebebiyle hasen ve kabîh olmaktadır. Şeriatın bir şeyin hasen veya kabîh olmasıyla alakası ise o şeyin kendisinde sâbit olan hüsün veya kubhu yalnızca açıklamaktan ibarettir. Öncesinde kubuhla vasıfladığı bir şeyi sonradan hüsünle vasıflama veya öncesinde hüsünle vasıfladığı bir şeyi sonradan kubuhla vasıflama tarzında, bir şey hakkındaki hükmü bizzat kendisinden hareketle tersine çevirmesi söz konusu değildir. Şeriat hüsün-kubuh münâsebeti hakkında aktarılan bu düşünce karşısında tabîi olarak "acaba şeylerin hüsün veya kubhu hakkında şeriatın herhangi bir katkısı yok mudur?" sorusu akla gelmektedir. Mu'tezile mensupları bu soruya kendi düşüncelerinin esasına aykırı olmayan olumlu bir cevapla yanıt verirler. Onlara göre farklı zamanlara, şahıslara ve durumlara kıyasla fiilin durumu hüsün ve kubuh itibariyle farklılaştığında, şeriat, fiilin haddizâtında dönüşmüş olduğu hüsün veya kubhu açıklar. Söz konusu dönüşüm bizzat fiilin kendisiyle alakalı olup şeriatın onun üzerinde belirleyici unsur olduğu söylenemez.[367]

Eş'ariyye'ye göre şeylerin hüsün ve kubhu hususunda akıl hiçbir hükümde bulunamaz. Hüsün ve Kubuh, Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere şeriatın ortaya çıkmasından önce akılda hâsıl olup onun yalnızca açıklama vazifesini üstlendiği hakîkî bir şeye ait değildir. Aksine şeriat, hüsün ve kubhu bizzat belirleyen unsurdur ve ortaya çıkmasından önce fiillerin hasen veya kabîh oluşu asla söz konusu değildir. Şeriatı vaz

---

hüsün ve kubhun aklî oluşu odaklı bir tartışma yapıldığını söylemenin tarafların tahkîkine uygunluk arzetmediği şeklinde Kuşçu'ya itirazda bulunur. (bkz. Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 118.)

[367] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 181; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 296b. Mu'tezile âlimlerinin hüsün ve kubuh aklîdir şeklinde hülasa edilebilecek olan yargılarının anlamı üzerinde sonraki dönem düşünürlerinin farklı kanaatlere ulaştığını belirtmeliyiz. Kuşçu'nun *Şerhu'l-Mevâkıf* vasıtasıyla ortaya koyduğu yaklaşım, Mu'tezile mensuplarının hüsün ve kubhu belirlemede mutlak otorite olarak aklı kabul edip helal ve haramı belirleme yetkisini ona tevdi ettikleri ve diğer yandan şeriatın akıl karşısında müteessir ve onun hükümlerine tabi bir yapı arz ettiği tarzında bir anlayışı benimsediklerine dair algıyı reddetmez. Karâfî'den hareketle Mu'tezile anlayışının tahkikini gerçekleştiren Tûfî, yukarıda zikredilen konularda anlamların dönüştürülerek akıl sahiplerinden hiçbirine yakışmayacak şeylerin onlardan nakledildiğini belirtir. (bkz. Tûfî, *a.g.e.,* s. 82-83) Tûfî'nin Mu'tezile hakkındaki düşüncesinin aynı gerekçelerle günümüzde de paylaşıldığı görülmektedir. (bkz. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh," *DİA,* Ankara, 1999, XIX, 62.)

edenin, aklın kabîh kabul ettiğini hasen addederek ve hasen kabul ettiğini de kâbih adderek hükmü tersine çevirmesi imkân dışı değildir. Nesih sebebiyle haramın vâcib, vâcibin de haram oluşunda görüldüğü üzere vasıfların birbirine dönüşmesiyle kabîh hasen, hasen de kabîh olur.[368]

Kuşçu, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin konu hakkındaki temel yaklaşımlarını belirttikten sonra tekrar *Şerhu'l-Mevakıf*'ın ifadelerine başvurur ve hüsün ve kubhun üç anlamı olduğunu söyleyerek tartışmayla ilgili delilleri değerlendirmeye tabi tutmadan önce bunların izah edilmesinin gerekliliğini dile getirir.[369] Bu üç anlamın muhtevası şudur:

1. Yetkinlik (*kemâl*) ve eksiklik (*noksan*) sıfatıdır. Hüsün, sıfatın yetkinlik sıfatı, kubuh da eksiklik sıfatı olmasıdır. Nitekim, ilim kendisiyle vasıflanan için yetkinlik ifade ettiğinden dolayı hasen, cehalet ise kendisiyle vasıflanan için eksiklik ve vasıflananın hâlinin alçalmasını ifade ettiğinden dolayı kabîhtir denilir. Bu anlamdaki hüsün ve kubhun sıfatların kendisinde sâbit ve aklın idrâk ettiği bir şey oluşunda hiçbir tartışma yoktur.

2. Amaca uygunluk hüsün iken aykırılık da kubuhtur. Bu durumda amaca uygun olan şey hasen, aykırı olan şey de kabîhtir. Bir amaca uygunluk veya aykırılık arzetmeyen şey ise hasen ya da kabîh şeklinde vasıflandırılamaz. Hüsün ve kubuh bazen fayda ve zarar olarak isimlendirilir ki hasen kendisinde yarar bulunan şey, kabîh ise zarar ihtiva eden şeydir. Fayda ve zarardan hâli olan şey hasen ve kabîh olarak vasıflanamaz. Bu kısım da aynen birinci kısım gibi akıl tarafından idrâk edilir; fakat bir kişinin öldürülmesinin düşmanlarına yarar sağlaması ve amaçlarına uygun olması,

---

[368] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 181-182. Cürcânî'nin ifadeleri vasıtasıyla Kuşçu'nun, şeylerin hüsün ve kubhu hususunda aklın hiçbir hükme sahip olamayacağı şeklinde Eş'ariyye'ye nisbet ettiği görüşün, ayrıntılı bilgileri içermeyen genel yaklaşımı tasvir ettiği kanaatindeyiz. Aşağıda hüsün ve kubhun ihtiva ettiği üç farklı anlama dair dile getirdikleri açıklamalarda görüleceği üzere aklî olmayı mutlak mânada reddetmedikleri açık bir şekilde görülecektir. Mesela Râzî'nin, ashabımız hüsün ve kubhun ancak şerîatla sâbit olduğu yanılgısına (*za'm*) düşmüşlerdir, demesi bunu göstermektedir. (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 273a.) Bununla birlikte, burada aktarılan düşüncenin yalnızca tartışmayla alakalı olan bölümün izahı olduğu varsayıldığında problem ortadan kalkacaktır.

[369] Yapılan tarifler içinde, amaca uygunluk veya aykırılık şeklinde yapılan tanımlamayla aynı anlama gelmeyen tabiata uygunluk veya aykırılık tarifinin de bulunması sebebiyle Cürcânî'nin hüsün ve kubhu üç anlama münhasır kılmasının göreceli bir yaklaşım olduğu savunulmuştur (bkz. Hasan Çelebi, *a.g.e.,* VIII, 182.)

dostlarına da zarar vermesi ve gayelerine aykırı olması örneğinde olduğu gibi çeşitli itibârlarla farklılık arzeder.[370]

3. Hüsün, ilâhî övgü ve sevabla, kubuh ise ilâhî yergi ve ikâbla ilgili olmaktır. Bu anlama göre dünyada Allah'ın övgüsü, âhirette de sevabıyla alakalı olan şey hasen olarak isimlendirilirken dünyada O'nun yergisi ve âhirette de ikâbıyla alakalı olan şey kabîh şeklinde isimlendirilir. İlâhî övgü-sevabla veya yergi-ikâbla alakalı olmayan şeyler hasen veya kabîh içinde mütalaa edilemez. Bu hususlar kulların fiilleri için geçerlilik taşır, şayet Allah'ın fiilleri dikkate alınırsa sevab ve ikâb olmaksızın sadece övgü ve yergi düşünülür.[371]

Hüsün ve kubuh kavramlarının ihtiva ettiği mezkûr üç anlamın açıklanmasının ardından Mu'tezile ile Eş'ariyye arasındaki tartışmanın üçüncü anlam etrafında gerçekleştiği tesbiti sonrası Kuşçu, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibâs ettiği lafızlarda herhangi bir değişiklik yapmaksızın "üçüncü anlam bizim nezdimizde şer'îdir" ifadesini aynen kullanır ve bu bağlamda Eş'ariyye'nin konuyla alakalı yaklaşımını serdeder. Dolayısıyla şârihimizin bu tavrı kendisinin Eş'ariyye görüşünü benimsediği izlenimini uyandırmaktadır.

Eş'ariyye'ye göre üçüncü anlamın şer'î olması şu anlama gelmektedir: Fiillerin istisnasız tamamı birbirinin benzeridir ve fâilinin övülmesini, sevab kazanmasını veya yerilmesini, ikâba uğramasını gerektirecek bir şey fiillerin zâtında mevcûd değildir.

---

370 Kuşçu, ilk iki kısmın akıl tarafından idrâk edildiğini belirtmekle iktifâ ederken bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin "şeriat var olsun ya da olmasın" kaydıyla birlikte aklın idrâkini dile getirmeleri dikkat çekicidir (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 282; Kemâlüddin İbn. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere,* s. 151.)

371 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 182-183. Râzî, aynı şekilde ilk iki kısmın şüpheye mahal olmaksızın akıl tarafından bilindiğini, üçüncü kısmın tartışma konusu olduğunu belirtir; fakat yapmış olduğu tasnifte amaca uygunluk ve aykırılık yerine tabiata uygunluk ve aykırılık görülür (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 276a; a.mlf., *Muhassal,* s. 147.) Erdebîlî, tartışmanın mutlak mânada fiiller için geçerli olup insan fiillerine tahsîs edilmesinin bir anlamının olmadığı gibi üçüncü kısımda sevab ve ikâbın zikredilmesinin de isâbetli olmadığı; çünkü Mu'tezile'nin, şeriat ve cismânî haşrın uzantısı (*fer'*) olmalarından dolayı fiil sebebiyle hâsıl olan sevab ve ikâbın akıl tarafından idrâk edildiği iddiasını ileri sürmediği şeklinde itirazlarda bulunur. Ona göre mutlâk mânadaki fiilin söz konusu olması sebebiyle sevab ve ikâb ifadeleri terk edilip sadece övgü ve yergi üzerinde durulmalıdır. (bkz. Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 119.)

Fiillerin övgü, sevab, yergi ve ikâbı gerektirmesi yalnızca şeriatı vaz edenin onları emretmesi ve yasaklaması sebebiyledir. [372]

Mu'tezile ise şeriat göz önünde bulundurulmaksızın fiilin bizzat kendisinde, fâilinin övgü-sevabı veya yergi-ikâbı hak etmesini gerektiren ve iyi veya kötü olmasını sağlayan bir yön bulunduğunu düşünür. Onlara göre fiilin bizzat kendisinde bulunan bu yön, yararlı doğrunun iyiliği ve zararlı yalanın kötülüğü misallerinde olduğu gibi bazen herhangi bir düşünme eylemi gerçekleştirilmeksizin apaçık zarûrî olarak idrâk edilir; çünkü her akıl sahibi yararlı olan doğrunun iyiliğine ve zararlı olan yalanın kötülüğüne düşünmeye ihtiyaç duymaksızın hükmeder. Zarara sebebiyet veren doğrunun iyiliği, menfaate uygun olan yalanın kötülüğü bazen düşünce vasıtasıyla idrâk edilirken bazen gerek apaçık zarûrî olarak gerekse düşünce vasıtasıyla idrâk edilemeyebilir. Aklın idrâk edemediği hususlardaki iyiliği veya kötülüğü sağlayan yön, şeriatı vaz edenin farz kıldığı ramazan ayının son günü oruç tutma ve yine şeriatı vaz edenin haram kıldığı şevval ayının ilk günü oruç tutma örneklerinde olduğu gibi şeriatın ortaya çıkmasıyla bilinebilir. Bu son kısımda var olan hüsün ve kubhun idrâki, emir ve yasaklama vasıtasıyla şeriatın açıklamasına dayanmaktadır. İlk iki kısımda ise şeriatın hüsün ve kubhu açıklaması, aklın apaçık olarak veya düşünme ile ulaştığı hükmü teyid etme mesabesindedir.[373]

Genel mâna itibariyle hüsün ve kubuh konusunda aklı hâkim kabul eden Mu'tezile âlimleri bazı ayrıntılarda ihtilafa düşmüşlerdir. Onların ilk dönem düşünürleri nezdinde hüsün ve kubuh, fiillerin kendilerinde bulunan ve hüsün ve kubhu gerektiren sıfatlar sebebiyle değil fiillerin bizzat zâtları sebebiyledir. Daha sonraki ilk dönem düşünürleri ise seleflerinin hüsün ve kubuh fiilin zâtı sebebiyledir düşüncesini kabul etmeyerek fiillerde hakîkî bir sıfatın var olduğu tesbitinde bulunmuşlardır. Onlar, bu hakîkî sıfatın hüsün ve kubuhtan yalnızca birini değil her ikisini de gerektiren bir mâhiyet arzettiğini düşünmektedirler.

---

[372] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 183; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 297a. Gazzâlî, Eş'arî bir düşünür olarak bir şeyin iyi veya kötü olarak nitelenmesinin şâriin vaz etmesiyle mümkün hâle geldiğini, fiillerin aslî olarak izâfî bir mâhiyet taşıdığını ayrıntılı olarak açıklamaktadır. (bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Beyrut, 1988, s. 103-110.)

[373] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 183-184.

Son dönem âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hasen fiilde söz konusu olmayıp sadece kabîh olan fiilde kubhu gerektiren bir sıfatın bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre hasen fiilin hüsünle vasıflanmasını sağlayan bir sıfata ihtiyacı yoktur; çünkü kubuhla vasıflanmasına sebep olan bir sıfatın zâtı itibariyle var olmaması onun hüsünle nitelenebilmesi için yeterlidir.

Cübbâîlere göre fiillerde hasen ve kabîh olarak vasıflanmalarına sebebiyet veren hakîkî bir sıfat bulunmamakta, bilakis bir yetimi terbiye etme veya ona zulmetme amaçlarıyla tokat atmada ortaya çıkan farklı tavırlarla çeşitlenen itibârî yönler ve izâfî sıfatlar sebebiyle fiil hasen veya kabîh olmaktadır.[374]

Kuşçu, yukarıda aktardığımız şekilde fiillerin hüsün ve kubuhla vasıflanabilmesi için gerekli olan şartı, hasenin kısımlarını, hüsün ve kubhun çeşitli

[374] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 183-184. Fiillerin hasen ve kabîh olarak nitelenmesinin itibârî yönler ve izâfî sıfatlar sebebiyle olduğu biçiminde Cübbâilere nisbet edilen düşüncenin, Kuşçu ve diğer son dönem müellifleri tarafından ayrıntılı olarak tahlile tabi tutulmadığından dolayı, anlaşılması hususunda zorluk ortaya çıkmaktadır. Meselenin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından Râzî'nin yapmış olduğu tahkîki burada zikretmeyi faydalı buluyoruz.
"Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin tâbilerinin büyük çoğunluğu şeyleri aklın hasen ve kabîh kıldığını ibtâl için şu şekilde bir istidlâlde bulunmuşlardır: Öldürme fiili zâtından dolayı kötü olsaydı her öldürme fiilinin kötü ve ayrıca kısas yoluyla kötü olması gerekirdi. Yarar zâtı sebebiyle iyi olsaydı her yarar ve lezzetin iyi olması ve dolayısıyla zinâ ve livâtanın da iyi olması gerekirdi. Durumun bahsedildiği şekilde olmadığı anlaşılınca biliriz ki iyinin zâtı sebebiyle iyi, kötünün de zâtı sebebiyle kötü olduğu düşüncesi bâtıldır. Bu delile yanıt olarak Mu'tezile şöyle demektedir: Bu delil bize karşı geçerli değildir; çünkü biz, "hasen zâtından dolayı hasen, kabîh de zâtından dolayı kabîhtir" düşüncesini dile getirmiyoruz. Biz şunu söylüyoruz: Hasen, kendisine ait yönler (*vücûh*) sebebiyle iyi olurken kabîh de kendisine ait yönler sebebiyle kötü olur. Mu'tezile'nin bu cevabına karşı Eş'ariyye şöyle demektedir: Yönlerle sebeblendirme (*ta'lîl*), anlaşılmayan ve makul olmayan şeyle sebeblendirmedir. Şimdi biz [Râzî], yönler ile murâd edilen anlamın anlaşılır olmasını sağlayan açıklamayı zikredeceğiz: Şüphesiz insan sirke yemekten hoşlanır/lezzet alır; ancak salt sirke yemek bu lezzet alımının gerçekleşmesini gerektirmez; bilakis bazı şeylerin toplamı bu lezzet alımını gerektirir. Bu şeyler mesela, daha önce yağlı hoş bir yemeğin yenmesi ve güçlü bir midenin olmasıdır. Önce bu yemek yendiğinde sirke yemek, bu tür bir mide için lezîz olur. Buna binaen biz, bu lezzeti gerektirenin, sirkenin zâtı olduğunu söylememekte; bilakis mezkûr durumlar ve şartların toplamının olduğunu söylemekteyiz. Aynı şekilde, insan özel bir ilacın kullanımına rağbet eder. Bu rağbetin gerçekleşmesini gerektiren ilacın zâtı değil, bazı şeylerin toplamıdır. Bunlar, husûsî salgının bedende olması, diğer ilaçların olmaması ve bedende hastalığın belirtilerinin ortaya çıkmasıdır. Bu durumların bir arada toplanması bu ilacı içmeye rağbeti gerektirir. Bu anlam bilindiğinde kamer feleğinin altında bir şeyi zâtı ve kendisi sebebiyle gerektiren bir şeyin olmadığı bilinir. Sonuç olarak gerektirme, durumların, yönlerin ve şartların toplamıyla gerçekleşir. Bunlar bilindiği takdirde Mu'tezile'nin şöyle dediği anlaşılır: Biz, öldürme fiilinde kötülüğü gerektirenin salt öldürme fiili olmadığını kötülüğü gerektiren şeylerin toplamı olduğunu söylüyoruz. Bunlar, gerçekleşmiş bir acı olması, geçmiş bir cinayet ve sonradan eklenen bir ıvaz sebebiyle olmamasıdır. Aynı durum diğer hasen ve kabîh fiiller için de geçerlidir. Bununla ortaya çıkmıştır ki Mu'tezile'nin düşüncesini bâtıl kılma hususunda bu delile dayananlar onların mezhebini anlayamamış ve görüşlerini de ihâta edememiştirler. Her şeyin en doğrusunu bilen Allah'tır." (bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 338-339; krş. Koloğlu, *a.g.e.,* s. 332-335.)

anlamlarını, Eş'ariyye ile Mu'tezile arasındaki tartışmanın mihenk noktasını ve bu iki mezhebin görüşlerini *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın lafızlarına başvurarak genel hatlarıyla betimledikten sonra Tûsî'nin Mu'tezile'ye mutabık olarak ileri sürdüğü delilleri tahlil etmeye başlar. Mu'tezile tarafından ileri sürülen, şeylerin hüsün ve kubhu hususunda aklın hâkim pozisyonunda olmasının çeşitli gerekçelere/sebeplere dayandığını belirten şârih, musannifin ifadelerine uygun bir biçimde bu gerekçeleri üç kısımda değerlendirmeye tabi tutar:

1. İyilik yapma, adalet ve doğruluğun iyi olduğunu, kötülük, zulüm ve yalanın da kötü olduğunun bilgisi, şeriat olmaksızın akıl sahiplerinin tamamında bulunur. Bu yüzden şeriatları inkâr edenler dahi bu gerçeği kabul etmektedir. Hüsün ve kubuh bizzat şeriat tarafından belirlenmiş olsaydı şeriat olmaksızın bilinemezdi.[375] Bu delile Tûsî'nin "şeriat olmadan da iyilik yapmanın iyi, zulmün kötü olduğu bilindiği için hasen ve kabîh aklîdir" diyerek işaret ettiğini belirten Kuşçu, Eş'ariyye tarafından Mu'tezile'ye verilen cevabı *Şerhu'l-Mevâkıf*'a başvurarak şu şekilde aktarır: Akıl sahiplerinin, amaca uygunluk-aykırılık veya yetkinlik-eksiklik sıfatı anlamındaki mezkûr şeylerde hüsün ve kubhun varlığına dair kesin yargıları kabul edilir, hüsün ve kubhun bu iki anlam itibariyle aklî olduğunda hiçbir tartışma yoktur; ancak tartışmanın konusu olan üçüncü anlamda hüsün ve kubhun aklî olduğu kabul edilmez.[376]

2. Hüsün ve kubhun aklın katkısı olmadan yalnızca şeriatla sâbit olduğu takdiri hüsün ve kubhun asla sübût bulmamasını gerektirir; çünkü şeriatı vaz edenin emrettiği veya hasen olduğunu haber verdiği şeyin iyiliğinin, yasakladığı veya kabîh olduğunu haber verdiği şeyin kötülüğünün bilgisi, yalanın şeriatı vaz edenden sâdır olamayacak kötü bir şey, aynı zamanda kötüyü emretmenin ve iyiyi yasaklamanın akılsızlık ve şârie layık olmayan abes bir iş oluşuna dayanmaktadır. Burada bahsedilen durum, akılla gerçekleştiği takdirde konu dışında kalan şeriatın hiçbir hükmü yoktur, şeriatla gerçekleştiği takdirde ise bâtıl olan devir söz konusu olacaktır. Tûsî'nin "şeriatla sübût bulmaları takdirinde mutlak mânada yok olmaları gerekeceğinden hasen ve kabîh aklîdirler" diyerek bu delile işaret ettiğini söyleyen Kuşçu, emir ve nehiy hüsün ve

375 Kuşçu'nun yapmış olduğu bu açıklama İsfehânî'nin şerhinin birebir iktibâsından ibarettir. (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 965.)
376 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 192.

kubhun delili değildir; aksine hüsün sadece fiilin emir ve övgünün bağlandığı şey oluşundan ibarettir, kubuh ise fiilin yalnızca nehiy ve yerginin bağlandığı şey oluşundan ibarettir, cevabını verir.[377]

3. Hüsün ve kubuh akılla değil de şeriatla sâbit olursa bu durumda zıtlarına dönüşmeleri (*teâküs*) câiz olurdu;[378] çünkü bu varsayıma göre şeriatı vaz eden, nesihte görüldüğü gibi kabîh kabul ettiğini hasene, hasen kabul ettiğini de kabîhe dönüştürmeyi câiz görür. Sonuçta kötülük yapmanın hasen, iyilik yapmanın da kabîh olması gerekir. Bu gereklilik zarûrî olarak bâtıldır. Tûsî'nin Mu'tezile'nin bu delilini "zıtlarına dönüşmeleri câiz olurdu" şeklinde dile getirdiğini belirten Kuşçu, Eş'ariyye'nin cevabını şu şekilde ortaya koyar: Zarûrî olarak bâtıl olan, tartışma konusu olan anlam itibariyle değil de ilk iki anlam itibariyle kötülük yapmanın hasen, iyilik yapmanın da kabîh olmasıdır.

Kuşçu, Mu'tezile'nin delillerinin tamamlanmasından sonra İsfehânî'den iktibâsta bulunarak Eş'ariyye'nin yapmış olduğu, iyilik yapmanın iyi, düşmanlığın kötü oluşu zarûrî olarak bilinseydi bunların bilgisi ile bir sayısının iki sayısının yarısı olması bilgisi arasında farklılık olmaması gerekirdi, halbuki bu iki bilgi türü arasındaki farklılık bâtınî his (*vicdân*) ile sâbittir şeklindeki itirazı dile getirir. Tûsî, "bilgideki farklılık tasavvurdaki farklılık sebebiyle câiz olur" diyerek Mu'tezile'nin mezkûr itiraza verdiği cevaba işaret etmiştir. Kuşçu, ilgili cevabı şu şekilde açıklar: Zarûrî bilgiler taraflarının tasavvurlarındaki farklılıklar sebebiyle bazen farklılaşır.[379]

Tûsî'nin Mu'tezile'nin delillerini ortaya koyduktan sonra, hüsün ve kubhun aklî olmadığına dâir Eş'ariyye'nin ileri sürdüğü iki delilin cevaplarına işarette bulunduğunu belirten Kuşçu,[380] bu iki delili ve cevaplarını şu şekilde açıklar:

---

377 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 292; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 297b-298a.

378 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 966.

379 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 967; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 131a. Râzî, bu itirazla alakalı olarak, birin ikinin yarısı olması ile iyilik yapmanın iyi, düşmanlık yapmanın kötü oluşu önermeleri akla sunulduğunda bu önermeleri aynı kesinlikte kabul etmediğini ve zarûrî bilgilerde farklılığın câiz olmadığını belirtir. (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 282a.)

380 Kuşçu, İsfehânî ve Bâbertî, Tûsî'nin "bilgideki farklılık tasavvurdaki farklılık sebebiyle câiz olur" ifadesini Eş'ariyye'nin yapmış olduğu bir itiraza cevab kabilinden değerlendirmeye alırken Hillî, bir itiraza cevab değil de şimdi dile getirilecek olan iki delil gibi müstakil bir delilin cevabı olarak tahlîl eder. (bkz. Hillî, *a.g.e.,* s.282.)

1. Hüsün ve kubuh aklî olsaydı değişmezler yani kabîh hasen, hasen de kabîh olmazdı, halbuki durumun böyle olmadığı görülmektedir. Nitekim yalan bir şeyin helak olmaktan kurtulmasına, doğru söz de helak olmasına sebeb olduğunda, yalan hasen, doğru söz de kabîh olmaktadır.[381] Kuşçu, İsfehânî'nin ifadeleriyle vaz ettiği Eş'ariyye'nin bu deliline Mu'tezile'nin verdiği cevabı Teftâzânî'nin sözleriyle şu şekilde ortaya koyar: Bahsedilen durumda yalanın kabîh, doğru sözün hasen oluşu aynen devam etmektedir; fakat bir şeyi helak olmaktan kurtarmamak yalandan daha kötüdür ve daha kötü olan fiili işlemekten kurtulmak için daha az kötü olanı işlemek gerekir. Ayrıca dolaylı söz söyleyerek yalandan kurtulmak da mümkün olduğundan yalandan kurtuluş dolaylı sözlerdedir denilmiştir.[382] Tûsî, bu cevaba "kurtulma imkânı olduğunda iki kötüden daha az kötü olanını işlemek câiz olur" sözüyle işaret etmiştir.

2. Eş'ariyye, hüsün ve kubuh akılla sâbit olursa kulların fiillerinin hiçbiri akıl nezdinde hasen ve kabîh olamaz şeklinde bir kıyas ileri sürer. Onlara göre kıyasın son kısmı (*lâzım/tâlî*) yani kulların fiillerin tamamının akıl nezdinde hüsün ve kubuhla nitelenememesi Mu'tezile düşüncesinde bâtıldır. "Kul fiillerinde mecburdur, mecburun fiillerinin hiçbiri akıl nezdinde hasen ve kabîh olamaz" şeklinde oluşturulan kıyas, zikredilen butlânın gerekçesini ifade etmektedir.[383] Bu kıyasın büyük öncülü Eş'ariyye ve beraberinde Mu'tezile tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Küçük öncülün dayandığı düşünce ise Eş'ariyye tarafından şu şekilde izah edilir: Kul terk fiiline muktedir değilse tabîi olarak mecburiyet söz konusudur. Kulun fiile muktedir oluşu benimsendiği takdirde ise farklı iki ihtimâl görülür. İlk ihtimâlde, muktedirin fiili bir tercih ediciye dayanmayıp bazen gerçekleşir bazen de geçekleşmesine engel olan yeni bir sebep bulunmamasına rağmen yine de gerçekleşmez, sonuçta tercih edici olmaksızın tercih durumu ortaya çıkar ki bu sonuç aynı zamanda yaratıcıyı kanıtlama yolunu da engeller. İkinci ihtimâlde, muktedirin fiili bir tercih ediciye dayanır, bu tercih edici ile birlikte fiilin gerçekleşmesi zorunlu hale gelmiyorsa bu durumda fiilin hem gerçekleşmesi (*sudûr*) hem de gerçekleşmemesi (*lâ sudûr*) elverişli (*sıhhat*) olur. Gerçekleşme ile gerçekleşmeme arasında kararsızlık/gidip gelme hali meydana gelir, muktedirin fiilinin

[381] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 968.
[382] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 286.
[383] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 298a.

dayandığı tercih edici ile birlikte fiil zorunlu olarak gerçekleşiyorsa fiil zorunlu, kul da fiili işlemeye mecburdur.

Mu'tezile Eş'ariyye tarafından ileri sürülen bu delili, tercih edicinin, işlevi tercih ve özelleştirme (*tahsîs*) olan irâdeden ibaret olduğunu ve onunla birlikte fiilin zorunlu olarak meydana gelmesinin seçimi (*ihtiyâr*) ortadan kaldırmadığını aksine daha da güçlendirdiğini söyleyerek cevaplandırır. Tûsî, yalnızca "cebir bâtıldır" ifadesiyle iktifa etmiş ve bununla Kuşçu'nun açıklamasını yaptığı Eş'ariyye'ye ait olan delile ve Mu'tezile'nin verdiği cevaba işâret etmiştir.[384]

Kuşçu, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ifadelerine başvurarak Allah'ın kabîh fiilleri gerçekleştirmeyeceği ve vâcib olan fiilleri terk etmeyeceği hususunda Müslümanların icmâı olduğunu, mezheplerin kendi düşünce esaslarına göre farklı yönlerden bu icmâa iştirak ettiklerini belirtir. Eş'ariyye, Allah'a hiçbir kabîhin nisbet edilemeyeceğini ve herhangi bir konuda zorunluluk altında bulunamayacağını; çünkü bunların Allah hakkında düşünülemeyeceğini kabul etmiştir. Mu'tezile ise gerçekletirmemenin kötü olduğu ve yapmak zorunda olunan şeyin gerçekleştirilmesinin Allah'a vâcib olduğunu benimsemiştir; çünkü onlara göre Allah, kabîh veya hasen olması fark etmeksizin kendi dışındaki şeylerden müstağni olan ve fiillerin hüsün ve kubhunu bilen bir varlıktır.[385] Sonuçta, kabîhi bilen ve ondan müstağni olan bir varlıktan kabîh fiillerin ortaya çıkmayacağı apaçık bir bilgi ile bilinir.[386] Tûsî, Mu'tezile'nin yaklaşımını "Müstağni oluşu ve ilmi fiillerinde kabîhin yer almayacağına delâlet eder" diyerek ifade etmiştir.

Allah'a kabîh fiillerin nisbet edilmesinin imkânsızlığını ittifakla kabul eden Müslüman düşünürlerin O'nun bu tür fiillere kâdir olup olmadığını da bir mesele olarak ele aldıkları görülür. Şârihimiz ise bu meselenin izahında İsfehânî'nin şerhini aynen şu şekilde aktarmakla iktifa eder: Nazzâm, Allah kabîhe kâdir değildir görüşünü benimsemiş olsa da onun dışındaki çoğunluğu oluşturan âlimler, Allah'ın kabîhe kâdir olduğunu kabul ederler; çünkü kudret kabîhin de içinde yer aldığı mümkünlerin tamamına eşit nisbettedir. Nazzâm ise Allah'a nisbeti muhâl olan cehâlet ve ihtiyaca delâlet etmesi sebebiyle kabîh fiilin O'ndan sâdır olmasını, muhâle ulaştıran şeyin

384 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 285.
385 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 195.
386 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 970.

muhâl olduğu gerekçesiyle imkân dışı bulur. Allah'ın kabîhe kâdir olduğunu kabul edenler Nazzâm'ın bu iddiasını, kabîh fiilin haddizâtında mümkün olup kendi dışındaki bir sebeble imkânsız olduğu ve başka bir şey sebebiyle imkânsız oluşun kudrete, esasen zıtlık teşkil etmeyeceği düşüncesiyle cevaplandırırlar.[387] Tûsî, "nisbetin genelliği sebebiyle kabîhe kudreti olmasına rağmen" diyerek âlimlerin çoğunluğunun görüşüne katıldığını ifade ederken, "kudret, eklenen (*lâhık*) bir imkânsızlığa zıtlık oluşturmaz" diyerek de Nazzâm'a verilen cevaba işaret etmiştir.

Tûsî'nin "amacın yokluğu abesi gerektirir" ifadesini açıklamaya başlarken Müslüman düşünürlerin Allah'ın fiillerinin amaçlarla (*garaz*) illetlenmesinin imkânı hakkında ihtilaf ettiklerini belirten Kuşçu, daha sonra *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibâsla şerhini gerçekleştirir. Eş'ariyye âlimlerinin Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaç ve illet-i gâiyye ile sebeplenmesinin mümkün olmadığı kanaatine sahip oldukları görülür. Onlara göre bunu mümkün görmek Allah'ın zât itibariyle eksik/yetersiz olup bu amacı elde ederek yetkinliğe ulaştığını kabul etmeyi gerektirir;[388] çünkü amaç, yokluğuna nazaran fâile daha uygun/faydalı (*aslah*) olan şeydir. Böyle olmasının sebebi ise fâile nazarla varlığı ve yokluğu eşit mesabede olan veya fâile kıyasla varlığı tercih edilmeyen şeyin fâili fiile sevketmesi ve yönelmesine sebep olması apaçık bir şekilde imkânsızdır. Amaç olduğu düşünülen her şeyin varlığının, fâile yokluğundan daha faydalı, münasip olması zorunludur ve kemâlin anlamı da budur. Binaen aleyh fâil amacın varlığıyla yetkinliğe ulaşırken yokluğuyla eksikliğe maruz kalır. Eş'ariyye'nin mezkûr gerekçeler sebebiyle Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaca mebnî olmadığı düşüncesine, amaç bazen fâilden başkasına ait olduğu için fâilin yetkinliğe ulaşmasını gerektirmez şeklinde itiraz edilmiş ve musannif de "amacın Allah'a ait olması gerekmez" diyerek bu itirazı belirtmiştir. Eş'ariyye ise kendilerine yapılan itiraza şu şekilde cevap verir: Başkasının faydalanması faydalanmamasından Allah'a nisbetle daha iyi ise bu durumda yine kemâle ulaşma söz konusu olur. Başkasının faydalanması faydalanmamasından Allah'a nisbetle daha iyi olmama durumunda ise O'nun için amaç olması uygunluk arzetmez.

[387] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 970.
[388] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 298b.

Her iki ihtimal de Allah'ın fiillerinin bir amaçla sebeplenmesinin imkânsızlığı sonucuna ulaştırır.[389]

Allah'ın mevcûdatı irâde etmesi hakkındaki ihtilafı *Şerhu'l-Makâsıd'*a dayanarak açıklamayı tercih eden Kuşçu, şunları aktarır: Eş'ariyye mensupları, selef arasında meşhur olduğu ve Rasûl-i Ekrem'in "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözü üzere O'nun irâdesinin istisna olmaksızın var olan şeylerin tamamıyla bağlantılı olduğunu, var olmayan şeylerle de bağlantılı olmadığını kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise Allah'ın kâfirden gerçekleşmesine rağmen küfür değil bilakis gerçekleşmemiş olsa da iman, aynı şekilde fâsıktan fısk değil tâat irâde ettiğini iddia eder.[390] Tûsî, "kabîhi irâde etmek, aynı şekilde haseni irâde etmemek, irâde edilmeyen şeyi emretmek ve irâde edilen şeyi yasaklamak kabîhtir" diyerek Mu'tezile düşüncesine uygunluk arzeden düşüncesini ortaya koyar.

Kuşçu, Tûsî'nin bu ifade ile konu hakkında iki delil ortaya koyduğunu belirterek bu iki delili ve Eş'ariyye'nin cevaplarını yine *Şerhu'l-Makâsıd* vasıtasıyla şu şekilde açıklar: **a)** Kabîhi irâde etmek ve aynı şekilde haseni irâde etmemek kabîhtir. **b)** İrâde edilmeyeni emretmek ve irâde edileni yasaklamak kabîhtir. Şârihimizin açıklamasına göre Eş'ariyye ilk delili Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olması sebebine binâen reddeder. İkinci delilin geçersiz oluşu şöyle açıklanır: Bazen emredenin amacı emredilenin yerine getirilmesi olmayabilir, nasıl ki emreden kişi kölesine imtahan amacıyla emirde bulunur, emriyle itaat ve isyan gözetmeksizin yalnızca kölesinin kendisine itaat edip etmediğinin sorgulamasını yapmaktadır. Yine bazen kendisine itaat etmeyen kölesine niçin vurduğunun gerekçesini göstermek amacıyla emreder, bunu yaparken de kölesinin emri yerine getirmemesini istemektedir. Mallarını yağmalamaya zorlananın durumu da böyledir.[391]

Mu'tezile'nin delillerini reddeden Eş'ariyye, Allah'ın irâdesinin varlıkların hepsiyle bağlantılı olduğuna dair şöyle bir delil ortaya koyar: Allah, zorlamaya maruz kalmaksızın kudretiyle varlıkların yaratıcısıdır; çünkü kudretin ilintilendiği iki taraftan birini tercih eden sıfat yani irâde sebebiyle zorunlu olarak varlıkların tamamını irade

[389] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 202-203.
[390] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 275.
[391] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 278.

edendir.[392] Bu delili Tûsî'nin "bazı fiiller bize (insanlara) dayanmaktadır" sözünün ifade ettiği anlamla reddeden Mu'tezile'nin yaklaşımı kulların fiilleri meselesinde daha sonra ele alınacaktır.

Eş'ariyye, varlıkların tamamının Allah'ın irâdesiyle bağlantılı olduğunu iddia etmenin yanında yukarıda belirtildiği üzere varlık alanına dâhil olmayan şeylerin O'nun irâdesiyle ilintili olmadığını ileri sürmüştür. Kuşçu, bu hususu İsfehânî ve Şerhu'l-Makâsıd'ın ifadelerini meczederek şu şekilde izah eder: Allah kâfirden imân, âsiden de itaat irâde etse ve bununla birlikte kâfirden küfür, âsiden de masiyet ortaya çıktığında kâfir ve âsinin murâdı hâsıl olurken O'nun murâdının gerçekleşmemiş olması, sonuçta mağlup olan Allah üzerine kâfir ve âsinin gâlibiyeti gerekir.[393] Bunun da ötesinde kullardan ortaya çıkan fiillerin çoğunluğunun Allah'ın murâdının tersi/zıddı olması gerekir. Açıkça ortada olduğu için bilinmektedir ki bahsedilen bu hâl bir köy muhtarı için dahi düşünülemez. Bu meyanda tahkiye edildiğine göre Kadı Abdül'l-cebbar Sâhib b. Abbâd'ın evine girdiğinde orada Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî'yi görür ve hemen "kötülüklerden münezzeh olan Allah'ı tenzîh ederim" der. İsferâînî de bunun üzerine derhal "mülkünde sadece kendi istediği şeyler cereyan eden Allah'ı tenzîh ederim" diyerek cevap verir.[394]

Mu'tezile ise Eş'ariyye'nin iddia ettiği şekilde bir mağlubiyetten söz edilemeyeceği kanaatindedir; çünkü bir melik bir topluluğun icbâr edilmeksizin kendi tercihleriyle evine girmesini irâde ettiği halde o topluluğun eve girmemesi durumunda olduğu gibi Allah imân ve itaati mutlak mânada değil de kulların istek ve ihtiyârı ile irâde ettiğinden dolayı imân ve itaat gerçekleşmediği takdirde bir mağlubiyet durumu ortaya çıkmaz.[395] Tûsî de Mu'tezile'nin bu düşüncesine katıldığını "mağlubiyet lâzım değildir" sözüyle ifade eder. Eş'ariyye ise Mu'tezile'nin cevap sadedinde ileri sürdüğü izahın hiçbir anlamının olmadığını; çünkü Allah'ın değil de kâfir ve âsinin murâdının gerçekleştiğini, bu vaziyetin eksiklik ve mağlubiyet için yeterli olduğunu söylemektedir. Eş'ariyye'nin varlık alanına dâhil olmayan şeylerin Allah'ın irâdesiyle ilintili olmadığını kanıtlama amacıyla başvurdukları diğer bir delil ise şudur: Allah mevcûd

---

[392] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 276; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 299a.
[393] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 974.
[394] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 275.
[395] İsfehânî, agy.

olmayan bir şeyin gerçekleşmediğini bilir, bunun neticesinde O'nun ilminin cehâlete dönüşmesinin imkânsız oluşu sebebiyle gerçekleşmeyen şeyin imkânsız oluşunu da bilir. Bir şeyin imkânsızlığını bilen, onu kesinlikle irâde etmez.[396] Tûsî, bu delile Mu'tezile tarafından verilen cevabı "ilim tâbidir" ifâdesiyle yetinerek belirtir. Daha önce konusu geçmiş olmakla birlikte burada, ilmin malûmun imkânsızlığını veya zorunluluğunu gerektirmediği hatırlanmalıdır.[397]

Hüsün ve kubuh konusunu ve bu konunun uzantısı olan meseleleri ele alırken Kuşçu'nun, buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmış olduğu şekilde Eş'ariyye düşüncesini benimsediği açıkça görülmektedir. Bunun yanında, konuyla alakalı tartışmaların yalnızca Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında cereyan etmiş olduğu kanaatini oluşturur tarzda bir anlatım gerçekleştirerek, bazı hususlarda Eş'ariyye ile aynı düşünceyi paylaşan diğer bazı hususlarda da Mu'tezile ile hemfikir olan Mâtürîdiyye yaklaşımına temas etmemektedir. Halbuki, şerhini oluştururken başvurmuş olduğu temel kaynakların en önemlilerinden olan *Şerhu'l-Makâsıd* müellifi gerek ismi geçen eserinde gerekse diğer eserlerinde Hanefiyye ismini kullanarak bu anlayışın varlığından okuyucularını haberdar etmektedir. Kuşçu'nun ortaya koyduğu muhteva ile mukayese edilmesi amacıyla Hanefiyye-Mâtürîdiyye anlayışını benimseyen bazı âlimlerin konuyla alakalı düşüncelerinin aktarılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı ilim muhitleri üzerinde derin bir nüfuza sahip olan *Tavdîh*[398] isimli eserinde Sadru'ş-şerîa, Mâtürîdiyye düşüncesi temelinde hüsün-kubuh meselesini sistemli bir şekilde ele alır. Hüsün ve kubha yüklenen üç anlamı, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin yapmış olduğu tarifleri açıkladıktan sonra kendisinin de içinde yer aldığı Mâtürîdiyye'nin bir bölümünün ve Mu'tezile'nin, kulların fiillerinin bir kısmının hüsün veya kubuh ile vasıflanmasının fiilin zâtı veya sıfatı sebebiyle gerçekleştiği, fiillerde var olduğu kabul edilen bu niteliklerin bilgisine şeriat vasıtasıyla ulaşıldığı gibi aynı şekilde akıl vasıtasıyla da ulaşıldığı kanaatini paylaştıklarını belirtir.[399] Onlara göre, bu bilgilere akıl sayesinde ulaşmanın gerekliliği devir ve teselsülün imkânsızlığı ile temellendirilen

[396] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 275-276.
[397] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 299b.
[398] Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa," *DİA,* Ankara, 2008, XXXV, 428-429; Çelebi, agm., XIX, 63.
[399] İbnü'l-Hümâm ise Sadru'ş-şerîa'dan farklı olarak Hanefîlerin tamamının bu görüşü benimsediğini belirtir (bkz. Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, s. 154.)

sebeplere dayanmaktadır. Rasûl-i Ekrem'i tasdîk etmenin vâcib oluşu şeriata dayandığı takdirde kısır döngü gerçekleşecektir; çünkü Rasûl-i Ekrem, peygamberlik iddiası, mucize izhârı ve muhatabına peygamber olduğunu bildirmesi akabinde namazın farz oluşu misali şeyleri haber verir. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar: **i.** Muhatabın namazın farz oluşu misali şeylerden sadece birini tasdîk etmesinin vâcib olmadığı varsayımı sonucunda peygamberliğin anlamı ortadan kalkacaktır. **ii.** Muhatabın namazın farz oluşu misali şeylerin tamamını tasdîk etmesinin vâcib olduğu varsayıldığında ise **a)** ya bazı haberleri tasdîk etmek aklen vâcib olacak **b)** yahutta haberlerin tamamını tasdîk etmek şer'an vâcib olacaktır. Verilen haberlerin tamamını tasdîk etmenin vâcib oluşu şeriat ile sâbit olduğunda, bu haberler Rasûl-i Ekrem'in sözüyle vâcib olacaktır, işte bu sebepten dolayı b şıkkı bâtıldır. Burada bahsedilen geçersizlik şöyle açıklanabilir: Tasdîki vâcib olan haberlerin ilkinin Rasûl-i Ekrem'in "ilk haberin tasdîki vâcibdir" sözüyle vâcib olması gerekir. **i.** Burada Rasûl-i Ekrem'in mezkûr sözünü tasdîk etmek vâcib olmadığında ilk haberi tasdîk etmek de vâcib olmayacaktır. **ii.** Bu sözü tasdîk etmek vâcib olduğunda **a)** ya ilk haberle vâcib olacaktır ve bunun sonucunda kısır döngü gerekecektir **b)** yahutta başka bir sözle vâcib olacaktır, bu söz hakkında konuştuğumuzda ise teselsül gerekecektir. Bahsedilen bu hallerdeki kısır döngü ve teselsülün sübûtu sebebiyle yukarıdaki a şıkkının doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Rasûl-i Ekrem'i tasdîk etmenin vâcib oluşu şeriata dayanmadığı takdirde tasdîk etmek genel anlamda akıl vasıtasıyla vâcib özelde de akıl vasıtasıyla hasen olacaktır; çünkü aklî vâcib, aklen yapılmasıyla övülen yapılmamasıyla da yerilen şeydir, aklî hasen ise aklen yapılmasıyla övülen şeydir. Aklî vâcib aklî hasenden daha özeldir. Rasûl-i Ekrem'in emirlerine uymak da aynı şekilde haberlerini tasdîk etmek gibi aklîdir. Yine aynı şekilde Rasûl-i Ekrem'in bizzat kendisini tasdîk etmenin vâcib oluşu yalanın haram oluşuna dayanmaktadır. Yalanın haram oluşu şeriat ile sâbit olursa kısır döngü, akıl ile sâbit olursa aklen kötü olması gerekecektir.[400]

Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin konuyla alakalı hemfikir oldukları yönleri belirttikten sonra düşüncelerinin farklılaştığı noktaları açıklamaya yönelen Sadru'ş-şerîa bu hususları iki başlık altında şu şekilde tesbit eder.

[400] Sadru'ş-şerîa, *a.g.e.,* I, 405-406.

1. Mu'tezile'ye göre akıl mutlak mânada Allah ve kullar hakkında hüsün ve kubhun hâkimidir. Aklın Allah hakkında hüsün ve kubha hâkim olmasının anlamı, kullar için en uygun (aslah) olan şeyleri gerçekleştirmenin aklen Allah'a vâcib, gerçekleştirmemenin de O'na haram olmasıdır. Bu anlayışa göre vâcib ve harama hükmetmek apaçık biçimde hüsün ve kubha hükmetmektir.[401] Kullar hakkında hüsün ve kubha aklın hâkim olmasının anlamı ise Allah'ın hiçbir hükmü olmaksızın aklın bazı fiilleri kullara vâcib, mübâh ve haram kılmasıdır. Mâtürîdiyye'ye ise bir başkasının Allah üzerinde hâkim olmasını kesin bir şekilde reddederek O'na bir şeyin vâcib kılınmasını imkân dışı bulur. Bu sebebe binaen sonuç olarak hüsün ve kubha hâkim olan sadece Allah'tır. Kulların fiillerini yaratan ve bazısını hasen bazısını da kabîh kılan Allah, tümel ve tikel her yargıda belirli bir hüküm, açık bir takdîr sahibidir ve her yargının zâhir ve bâtınını da ihâta eder. Hayır, şer, fayda, zarar, hüsün ve kubuh olarak bu yargılarda bulunan şeyleri de O vaz eder.

2. Mu'tezile nezdinde akıl, tevlîd yoluyla hüsün ve kubhun bilgisini gerektirir. Doğru düşünce sonrasında akıl netice olarak bilginin oluşmasına bizzat kendi sebep olur. Mâtürîdiyye'ye göre hüsün ve kubhun bir kısmının bilgisine ulaşmak için akıl âlet işlevi görmektedir; çünkü o, Allah'ın hüsün ve kubhuna hükmettiği şeylerin çoğunu kavrayamamakta ve bunların bilgisine ulaşmak için peygamberlerin teblîğine ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte Allah hüsün ve kubhun diğer bir kısmının bilgisini de akla tevdî eder. Ayrıca akıl, Mu'tezile'nin iddiasının hilâfına tevlîd yoluyla bilgiyi ortaya çıkarmaz, aksine Allah, bazı bilgileri kulların kesbi olmaksızın bazılarını da kesb sonrasında yaratarak âdetini icrâ eder. Bu hususla alakalı ifade edilen kesb aklın bilinen öncülleri doğru bir şekilde düzenlemesi anlamına gelir; çünkü mevcûdatı icad kudreti olmayan insanın onu düzenlenmesi icad değildir.[402]

Kuşçu'nun muâsırı olan Hızır Bey ise konuyla alakalı olarak "hüsün ve kubuh şer'îdir; fakat bazı fiillerin hüsün ve kubhu aynı şekilde akıl vasıtasıyla idrâk edilir"[403] diyerek Mâtürîdiyye düşüncesini benimsediğini ortaya koyar. Hayâlî konuyla alakalı

---

[401] Sadru'ş-şerîa'nın Mu'tezile hakkında naklettiği bu bilgilerin haksız bir isnattan ibaret olduğu vurgulanmaktadır (bkz. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh," *DİA,* 62.)
[402] a.mlf, *a.g.e.,* I, 407-408.
[403] Hızır Bey, *a.g.e.,* s. 52.

olarak *Şerhu'l-Makâsıd*'da yer alan "Ehl-i sünnet'in bir kısmını oluşturan Hanefiyye, Mu'tezile düşüncesinde olduğu gibi teselsüle sebebiyet vermemek için tasdîki vâcib olan şeylerin ilkinin gerekliliği, peygamberin tasdîkinin gerekliliği, onu yalanlamanın haram oluşu, Allah'ı, sıfatlarını ve kemâlâtını bilen kişiye O'na şirk koşmanın ve son derece çirkin şeyleri O'na nisbet etmenin haram oluşu ve bu türden olan şeyleri terk etmenin gerekliliği gibi bazı hususların hüsün ve kubhunun akılla idrâk edildiği anlayışını benimsemişlerdir. Her vâcibin hasen ve her haramın kabîh oluşunda hiçbir tartışma yoktur. Ancak onlar Allah üzerine vâcib ve haram kılmayı kabul etmemekte hüsün ve kubha hâkim olanın, kulların fiillerini yaratanın Allah olduğunu söylemektedirler. Onlara göre akıl, zorunluluk ve tevlîd olmaksızın bazısında kulların kesbinin katkısı olmadan ve bazısında da kesbin katkısıyla birlikte Allah'ın yaratması ile hüsün ve kubhun bir kısmını bilmek için âlet konumundadır"[404] ifadesini iktibas ederek buradaki muhtevanın Hızır Bey'in yukarıda zikretmiş olduğumuz sözünün anlamı olduğunu belirtir.[405]

Mâtürîdiyye'ye göre akıl, şerîat vaki olmasa da Allah için sâbit olan gerekliliğin ve O'nun için gerekli olan hüsnün bilinmesi hususunda dikkate alınan âlet konumundadır. Mu'tezile'nin aklın bu bilgileri gerektirdiği iddiası ve Eş'ariyye'nin akıl yalnızca hitabı anlamayı ve haberi iletenin doğruluğunu bilmeyi sağlayan âlet olmaktan ibarettir iddiası geçersizdir . Allah'ı bilmenin zorunluluğu ve bu zorunluluğa dayanan şeylerin akla nisbet edilmesi, akıl vasıtasıyla idrâk edilen hususlarda hüsün ve kubhun emir ve nehyin medlûlü olduğunu, Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi emir ve nehyin gerektirdiği (*mûceb)* şey olmadığını ortaya koyar. Akıl şeriat olmadan bazı şeylerin hüsün ve kubhunu idrâk eder, Mu'tezile'nin dediği gibi her şeyin hüsün ve kubhunu idrâk edemez. Akıl yararlı olan doğrunun iyi olduğunu bilme örneğinde olduğu gibi bazı şeylerin hüsün ve kubhunu apaçık olarak, zararlı olan doğrunun iyiliği gibi bazı şeylerde de düşünce vasıtasıyla bilir. Ramazanın son günü oruç tutmanın iyiliği ve Şevval ayının ilk günü oruç tutmanın kötülüğü gibi bazı şeyleri de akıl idrâk edemez. Bunlar şeriat

404 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 293.
405 Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, s. 53.

vasıtasıyla idrâk edilebilir. Mu'tezile ise şeriatın bunlarda mevcûd olan aklın hükmünü açığa çıkardığı şeklinde yanlış bir kanata sahiptir.[406]

Burada Mâtürîdiyye'nin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımına dair aktarmış olduğumuz bilgiler bize Kuşçu'nun konuyu sadece Eş'ariyye ve Mu'tezile merkezinde ele aldığını, Eş'ariyye ile birlikte Ehl-i sünnet içinde yer alan ve bununla birlikte çeşitli açılardan farklı kanaatler serdeden Mâtürîdiyye düşüncesini konuya dahil etmediğini müşâhede etmekteyiz.

1.4.2. Kulların Fiilleri

Kelâm ilminin ele aldığı en önemli konulardan biri olan kulların fiilleri meselesi bilindiği üzere kelâm kitaplarında diğer meselelerden bağımsız olarak belirli bir başlık altında incelemeye tabi tutulmaktadır. Bununla birlikte Tûsî'nin *Tecrîd*'de bu konuyu Allah'ın fiilleri başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Onun kulların fiillerini Allah'ın fiilleri üst başlığının alt başlığı şeklinde ele almasının gerekçesi daha önce hüsün ve kubuh meselesinde ortaya koymuş olduğu Mu'tezilî anlayıştır. Tûsî'nin de takipçisi olduğu Mu'tezilî düşünce, Allah hasen fiilleri irâde ettiği gibi kabîh fiilleri de irâde eder anlayışını olumsuzlamakta, bununla birlikte varlık alanında müşâhede edilen kabîh fiillerin aidiyetini insandan ibaret olan O'nun dışındaki bir merciye havale etmektedir. Bunun yanında insanın teklifin muhâtabı olması sonucunda gerçekleştirdiği fiiller sebebiyle Allah tarafından cezalandırılması ve mükâfâtlandırılması bu fiilerin kullara ait olmasını gerektirmektedir. Bu sebepledir ki Tûsî, daha önce hüsün ve kubuh meselesininde "bazı fiiller bize (insanlara) dayanmaktadır" diyerek kulların fiillerinin bizatihi kendilerinden neşet ettiğini belirtmişti.

Tûsî, kulların fiilleri meselesi özelinde ise kabul ettiği düşüncenin esasını "zarûret, fiillerimizin bize dayandığına (*istinâd*) hükmeder" diyerek ifade etmektedir. Kuşçu, Tûsî'nin bu sözü söylemesine sebep olan kelâm ilmiyle alakalı arka planın temel çerçevesini *Şerhu'l-Makâsıd*'dan yaptığı iktibasla şu şekilde ortaya koyar: Kulların fiilleri hakkında farklı düşünceleri benimseyenlerin, ihtiyârî fiillerin kulların kudretiyle mi yoksa Allah'ın kudretiyle mi gerçekleştiği hususunda ayrılığa düştükleri, bununla

---

[406] Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşâretü'l-merâm an ibâreti'l-imâm,* s. 75-76.

birlikte O'nun tarafından yaratılmış olsa da fiilin kendisini var edene değil kendisiyle birlikte bulunana dayanması ve oturan, yiyen ve içenin de insan olması sebebiyle fiillerin O'na değil de kullara ait oluşunda ittifak ettikleri görülür.[407]

Konunun temel çerçevesini *Şerhu'l-Makâsıd* vasıtasıyla vaz eden şârihimizin, yukarıda belirtmiş olduğu ihtilafın taraflarının yaklaşımlarını ayrıntılı bir biçimde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın verdiği bilgilerle şu şekilde açıkladığı görülmektedir: Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, kulların kudretinin fiillerinde tesiri olmadığını; bilakis Allah'ın kulda kudret ve ihtiyâr yarattığını, bir engel bulunmadığı takdirde kulun kudret ve ihtiyârıyla beraber kulda fiili yaratarak âdetini icrâ ettiğini, sonuç olarak kulun fiilini, yoktan var etme anlamında Allah'ın yaratmış olduğunu ve fiilin kulun kesbettiği şeyden ibaret olduğunu düşünür. Ona göre kulun fiili kesb etmesinin anlamı, fiilin varlığına mahal olma dışında kulun her hangi bir tesir ve katkısı olmaksızın kudret ve irâde ile beraberliğidir.

Filozoflar ve Mu'tezile ise kulların fiillerinin mecbûriyet olmaksızın ihtiyârî biçimde ve bağımsız olarak kudretleriyle gerçekleştiğini düşünürler. [408]

Kuşçu, açıklamasının devamında Tûsî'nin Filozoflar ve Mu'tezile'nin ileri sürdüğü düşünceyi tercih ettiğini, bunun yanında kulların fiillerinin mecbûriyet olmaksızın ihtiyârî biçimde ve bağımsız olarak kudretleriyle gerçekleştiğine dair zarûret iddiasında bulunduğunu belirtir. Yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere muhtevayı *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibas ederek yazmakla birlikte şârihimizin, *Mevâkıf*'ta yer alan Mu'tezile kelimesini Cürcânî'nin şerhinde "Mu'tezile'nin çoğunluğu" ifadesine dönüştürmesine rağmen sadece Mu'tezile kelimesini kullanmakla yetindiği,[409] ayrıca mezkûr kaynağında yer almayan "Filozoflar" kelimesini metne eklediği görülür. Kanaatimize göre Kuşçu bu ifadeyle, kulların fiilleri hakkında Filozoflar ve Mu'tezile'nin aynı düşünceyi benimsediğine dair genel yaklaşımı belirtmeyi amaçlamış olmalıdır. Filozofların düşüncesini daha ayrıntılı bir biçimde değerlendiren metinlerde

[407] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 223.
[408] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 146; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 299b.
[409] Hasan Çelebi, Cürcânî'nin "Mu'tezile'nin çoğunluğu" demekle, Mu'tezile'ye mensup olmakla beraber kulların fiilleri meselesinde kendi mezheplerine muhalif fikirlere sahip oldukları iddia edilen Neccâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkındaki ihtirâza değinmeyi amaçladığını söylemektedir. (bkz. Hasan Çelebi, *a.g.e.,* VIII, 146.)

ise onların kulların fiillerinde zorunlu oldukları şeklinde bir anlayışı benimsemiş oldukları bilgisi de yer almakadır.[410]

Tûsî'nin "zarûret, fiillerimizin bize dayandığına (*istinâd*) hükmeder" sözüne binaen Kuşçu'nun "musannif bu konuda zarûret olduğunu iddia etti" sözü üzerinde de ayrıca durmamız gerekmektedir. Kuşçu, metinde yer alan "zarûret" kelimesinin anlamını sarîh ifadelerle açıklığa kavuşturmamaktadır; müellifimizin aksine Hillî, bununla Tûsî'nin istidlâlî-nazarî bilginin mukâbili olan apaçık-bedîhî (*zarûrî*) bilgiyi murâd ettiğini tasrih etmektektedir. Mu'tezile düşünürleri, insanın kendi fiilinin fâili olduğunu bilmesinin hangi tür bilgiyle gerçekleştiğine dair ayrılığa düşmüşler; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onun Tûsî'nin de içinde yer aldığı takipçileri, bu bilginin zârûrî bilgi olduğunu kabul ederken, Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu da istidlâlî bilgi olduğu kanaatine ulaşmışlardır.[411]

Kuşçu, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezile'nin yaklaşımlarını açıkladıktan sonra Tûsî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile uygunluk arzeden düşüncesinin ayrıntılarını ve buna karşın Eş'ariyye'nin geliştirdiği cevabı *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan istifade ederek şu şekilde derceder: Bu anlayışa göre her ferd, irâde sahibi kişi ile titreyen kişinin hareketini, minareye ihtiyârıyla çıkan kişi ile oradan düşen kişi arasında mevcûd olan farkı kendi zâtıyla idrâk eder. Her ferd, irâde sahibi kişinin hareketi ile minâreye ihtiyârıyla çıkan kişinin davranışının kudret ve ihtiyârına dayandığını ve bu kudret ve ihtiyâr olmasa onlardan hiçbir şeyin ortaya çıkmayacağını bilir. Ayrıca her ferd, titreyen ve minareden düşen kişilerin hareketlerinin diğerlerinin hareketlerinden farklı olduğunu ve onların fiillerinde kudret ve ihtiyârlarının hiçbir katkısının olmadığını da bilmektedir.

Eş'ariyye burada ileri sürülen iddialara şöyle cevap vermektedir: İhtiyârî fiillerle ihtiyârî olmayan fiiller arasındaki fark apaçık ortadadır; fakat bu fark, ihtiyârî fiillerde yer alan kudret ve ihtiyârın tesirinin varlığına, ihtiyârî olmayan fiillerde kudret ve ihtiyârın tesirinin yokluğuna ait olmayıp ihtiyârî fiillerde kudret ve ihtiyârın

---

410 Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 132; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 224; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 147.

411 Hillî, *a.g.e.,* s. 285-286. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zarûrî bilgi yaklaşımıyla istidlâlî bilgi anlayışını benimseyen diğer Mu'tezile âlimlerinden ayrıldığını Râzî ve onu takip edenler iddia etmektedir. (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 119b; a.mlf, *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, Beyrut, 2009, s. 224; a.mlf, *el-Metâlibü'l-âliyye*, IX, 12-13; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 249; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 152-153.)

varlığına, ihtiyârî olmayan fiillerde de kudret ve ihtiyârın yokluğuna aittir. Bu düşüncenin iki şekilde gerekçelendirilir. **i.** İhtiyârî fiil örneğinde olduğu gibi bir şeyin varlık ve yokluk cihetinden kudret ve ihtiyârla beraber gerçekleşmesi fiilin illetinin kudret ve ihtiyâr olmasını gerektirmemektedir.[412] **ii.** Kudret ve ihtiyârın illet oluşunun sübûtu takdiri üzerine de illetin müstakil illetin son cüzü olmasının imkânı sebebiyle illiyet bağı, fiilin bağımsız bir şekilde gerçekleşmesini gerektirmemektedir.[413]

1.4.2.1. Eş'ariyye'nin Delilleri

Tûsî, *Tecrid*'de konuyla alakalı düşüncesini açıkladıktan sonra öncelikle Eş'ariyye'nin ileri sürdüğü delillere karşı Mu'tezile tarafından verilen cevaplara işâret etmeyi tercih etmiştir. Kuşçu'nun musannifin bu yaklaşımı sebebiyle ilk olarak cevabı verilen Eş'ariyye'nin delilini açıkladığı, daha sonra ilgili delile verilen cevabı belirtip izah ettiği görülmektedir.

1.4.2.1.1. Aklî Deliller

1. Kuşçu, ilk delili *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ifadeleriyle açıklamayı tercih ederek delili ihtiva eden önermeyi alıntılar: İnsan, kudret ve ihtiyârıyla bağımsız olarak fiilini icad eden olsaydı **i.** kâdirin hususiyetinin yapma ve yapmamaya elverişlilik olmasından dolayı fiil ve terke muktedir olur, **ii.** terki değil de fiili tercih etmesi bir tercih ediciye (*müraccıh*) dayanırdı.[414]

Kuşçu, mezkûr önermeyi aktardıktan sonra kaynağından iktibâsta bulunmayı sonlandırarak kendisine ait ilk değerlendirmeyi serdeder. Ona göre **i.** bu delilden elde edilen sonuç, ihtiyârî fiilde bir tercih edicinin zorunluluğunu iddia eden Mu'tezile mensupları hakkında apaçık bir biçimde ortadadır; **ii.** bir tercih edicinin bulunması

---

412 Şerhu'l-Mevâkıf'ta yer alan bu ilk kısım Râzî'den iktibâs edilmiştir. (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 123a.)

413 Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 152.

414 Bu önermenin zımnında mevcûd olan lüzûmun bâtıl olduğu bilgisinin Cürcânî tarafından açıkça dile getirilmediği görülmektedir. Bununla birlikte Teftâzânî'nin, lâzımın (*tâlî*) yani insanın fiil ve terke muktedir olması gerekliliğinin bâtıl olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir. (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 229-230.) Sonuçta melzûm da (*mukaddem*) yani insanın bağımsız olarak ihtiyârıyla fiilini icad etmesi bâtıl olmaktadır.

zorunluluğunu dile getirmeyen diğer Mu'tezile mensupları için ise delilin geçerli olması için kesinleşmiş bir irâdenin varolması gerekmektedir.

Kanaatimizce Kuşçu, gerçekleştirdiği bu ayrımla delilin kapsamına giren grupları belirlemeyi amaçlamaktadır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'da belirttiği üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kulların fiilleri meselesinde kendisi ve takipçileri dışındaki Mu'tezile âlimlerinin benimsediği "birbirinin zıddı olan iki şeye güç yetirenin (*kâdir*) zıtlardan sadece birini gerçekleştirmesi bir tercih ediciye dayanmaz" anlayışına muhalefetle "fiilin meydana gelişinin tercih ediciye (*dâî-muraccıh*) dayandığını bilmek zarûrîdir" ve "dâî sonrasında fiilin gerçekleşmesi vâcibdir" şeklinde iki öncül ileri sürmüştür.[415] Râzî'nin bu tesbiti sayesinde Kuşçu'nun ilk kısımda, "ihtiyâri fiilde tercih edicinin zorunluluğunu iddia eden" diyerek Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçilerine işarette bulunduğu anlaşılmaktadır. İkinci kısımda ise ihtiyârî fiillerde bir tercih edicinin bulunmasını şart koşmayan ve fiilin gerçekleşmesi için kesin irâdeyi yeterli gören Mu'tezile âlimlerine değinmektedir. Eş'ariyye'nin bu delili temelde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onunla aynı düşünceyi kabul eden Mu'tezile âlimlerine karşı ileri sürülmüş olmasına rağmen şârihimiz ikinci kısımda belirtilen anlayışı da delilin kapsamına dâhil ederek genelleme yapmaktadır.

Müellifimiz, yukarıdaki genellemeyi yapması akabinde başlangıçta dile getirdiği önermenin izahını da aynı şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın lafızlarıyla yapmaktadır: Bu tercih edici kuldan kendi ihtiyârıyla sâdır olmamaktadır, ihtiyârıyla sâdır olduğu düşünüldüğünde ise teselsül gerekecektir; çünkü bu durumda söz, tercih edicinin kuldan sâdır olması meselesine intikal edecektir. Tercih edicinin varlığı esnasında ise fiil, illeti mesabesinde olan bu tercih ediciden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı zorunlu olarak tercih ediciden sâdır olacaktır; çünkü fiilin bu tercih edicinin varlığı esnasında

---

[415] Râzî, *a.g.e.,* vr. 123b.; Râzînin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında yapmış olduğu değerlendirmeler aynı lafızlarla Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerinde yer almaktadır. (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 250; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 153.) Koloğlu, "Mu'tezile insanın ahlâkî sorumluluğunu tam mânasıyla tesis edebilmek için, bu konudaki amansız muhalifleri 'Mücbire'ye karşı onun fiillerinde mutlak bir hürriyete sahip olduğunu şiddetle vurgulamışlardır ve bu düşünce, ufak yalpalamalar hariç, Mu'tezile tarafından ödün verilmeksizin uzun müddet boyunca devam ettirilmiştir" demekte ve bu metne düştüğü dipnotta modern bir kaynağa dayanarak şu bilgileri vermektedir: "Sadece Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, bütünüyle olmasa da, kısmen insanın 'muhtâr görünümünde muztar' olduğunu vurgulayan İbn Sinâcı düşünceye kaydığı ifade edilir." (bkz. Koloğlu, *a.g.e.,* s. 371.) Kanaatimizce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nisbet edilen bu düşünce Eş'ariyye mensuplarının onun düşüncesi üzerine gerçekleştirdikleri yorumdan neşet etmektedir.

onun sebebiyle meydana gelmesinin zorunlu olmadığı varsayılırsa fiilin bazen tercih edici ile birlikte var olması bazen de tercih edici ile birlikte yok olması şeklindeki iki durum da câiz olacak, sonuçta da iki zamandan birinin varoluşa tahsîsi başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyacaktır. Fiil, kendi sayesinde meydana gelmenin zorunlu olduğu, yukarıda bahsedilen var olma ve yok olma ihtimallerinin cevâzını ortadan kaldıran, bir tercih edicide son bulacağından dolayı teselsül de ortaya çıkmayacaktır. Fiil, kulun kendisinden ihtiyârıyla sâdır olmayan bir tercih ediciyle beraber olduğunda zorunlu olarak gerçekleşecektir. Bu anlatılanların nihayetinde fiil, bağımsız olarak kulun ihtiyârıyla olmayıp aksine mecburîyet yoluyla gerçekleşmiş olmaktadır.[416]

Kuşçu, kendi ilaveleriyle birlikte delilin muhtevasını açıklamayı tamamlamasının ardından delil üzerine yapılan tartışmalara yönelik bizzat kendisine ait olan ilk tahkiki şu şekilde dile getirir:

> "Tercih ediciyi umûmî kabul ettiğimiz bu açıklama ile "kaçan kişinin iki yoldan birini, susuz kişinin iki bardaktan birini tercih etmesi örneklerinde olduğu gibi ihtiyâr sahibinin iki eşit taraftan birini tercih etmesi câizdir; çünkü irâde, bir tercih ediciye ihtiyaç duymaksızın tercih ve tahsîs özelliklerini ihtiva eden sıfattır, imkânsız olan ise tercih edici olmaksızın tercih etmektir"[417] cevabı geçersiz olur. "Bu delil ihtiyârî fiilde tercih edicinin zorunlu olduğunu söyleyen Mu'tezile'yi susturmaya yöneliktir. Eşit olan iki taraftan birini, hatta bunun da ötesinde kaçan kişinin diğeriyle eşit ya da ondan daha zor olan iki yoldan birine girmeye gücünün yetmesinden dolayı, arzu edilmeyen tarafı tercih etmek kâdir için câizdir diyenleri susturmaya yönelik değildir"[418] şeklinde *Mevâkıf* sahibinin dile getirdiği söze de ihtiyaç duyulmaz."[419]

Kuşçu'nun yukarıdaki tahkîkinin anlamı hakkında bir açıklama yapmamızın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Eş'ariyye'nin temelde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin

---

[416] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 149-150.
[417] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 230.
[418] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 231. Kuşçu'nun burada kullandığı lafızlar aynıyla Teftâzânî'ye aittir. Bununla birlikte *Mevâkıf*'ta aynı muhteva yer almaktadır. (bkz. Îcî, el-Mevâkıf, VIII, 152.)
[419] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 300a-300b. Hayâlî, kulların fiilleri meselesi üzerine yaptığı tahkikâtta kanaatimizce Kuşçu'nun gerçekleştirdiği bu tahkiki kullanmaktadır. (krş. Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, s. 49.)

düşüncesini çürütme amacıyla ileri sürdüğü bu delil, diğer görüşü benimseyen Mu'tezile mensupları tarafından Teftâzânî'nin aktardığı üzere delilin kendi düşüncelerine şâmil olmadığı şeklinde cevaplanmıştır. Kuşçu ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ihtiyârî fiilde tercih ediciyi zorunlu tutması düşüncesiyle diğer Mu'tezile mensuplarının ihtiyârî fiilde kesin irâdenin bulunmasını yeterli gören anlayışlarını aynı kategori içinde ele almaktadır. Bu yaklaşımıyla gerek tercih edicinin gerekse kesin irâdenin nihayette Allah'a dayandığını ve bu sebeple aralarında bir fark olmadığı düşüncesini ileri sürmektedir. İki görüş arasında herhangi bir fark olmadığının anlaşılmasının ardından bu delilin her iki görüşe de şâmil oluşunun açıklığa kavuşmasına binaen gerek Teftâzânî'nin gerekse Îci'nin "bu delil sadece ihtiyârî fiilde tercih edicinin zorunlu olduğunu söyleyen Mu'tezile'yi susturmaya yöneliktir" şeklindeki ifadeleri de artık bir anlam ifade etmemektedir.

Eş'ariyye'nin kulun fiillerinde mutlak anlamda bağımsız olmadığını kanıtlamayı amaçlayan bu deliline Tûsî, "vâcib varlık hakkında da geçerli olduğu üzere dâi (tercih edici-*muraccıh*) sebebiyle gerçekleşen zorunluluk kudrete zıtlık teşkil etmez" şeklinde cevap verir. Kuşçu musannifin bu ifadesinin öncelikle "dâi sebebiyle gerçekleşen zorunluluk kudrete zıtlık teşkil etmez" kısmının anlamını izah eder: Dâînin fiil ve terke yönelik bağının gerçekleşmesi ve kesinleşmiş irâdenin fiil ve terkten birine bağlanması öncesinde kâdir, fiil ve terke muktedir olandır. Dâînin fiil ve terke yönelik bağının gerçekleşmesi ve kesinleşmiş irâdenin fiil ve terkten birine bağlanması sonrasında ise irâdenin bağlanmış olduğu tarafın gerçekleşmesi zorunlu olur. Bu zorunluluk ihtiyâra zıtlık teşkil etmemekte üstelik onu güçlendirmektedir.[420]

Tûsî'nin "vâcib varlık için de geçerli olduğu üzere" sözüyle genel çürütmeye (*icmâlî nakz*) işaret ettiğini belirten Kuşçu'nun bu sözün ihtiva ettiği anlamı ve bu söz üzerinde gerçekleşen tartışmaları *Şerhu'l-Mevâkıf* vasıtasıyla şöyle açıkladığı görülür: Eş'ariyye'nin bu delili tamamlandığında aynı şekilde Allah'ın da fiilini kudret ve ihtiyârla icad etmediğine delâlet eder; çünkü Eş'ariyye'nin dile getirdiği delil kullar hakkında olduğu gibi aynıyla Allah hakkında da geçerlidir.

---

[420] Bâbertî, Tûsî'nin verdiği cevabın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesine uygun düştüğünü belirtmektedir. (bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* vr.132b.)

Râzî'nin bu iddiaya Allah'ın irâdesiyle insan irâdesi arasındaki farkı dile getirerek cevap verdiği görülür. Ona göre kulun irâdesi hâdistir ve bu yüzden kuldan sâdır olduğunu farz ettiğimiz irâdelerde teselsülü ortadan kaldırmak için kulun irâde ve ihtiyârı olmaksızın Allah'ın kulda yaratmış olduğu bir irâdede son bulmaya ihtiyaç duyar. Kulun irâdesinin aksine Allah'ın irâdesi ise kadîm olduğu için başka bir irâdeye ihtiyaç duymaz.[421]

Musannif, Râzî'nin Allah'ın irâdesi ile kulun irâdesi arasındaki kadîm olma ve hâdis olma farkı üzerine temellendirdiği cevabı şu şekilde reddetmiştir: Râzî'nin yaptığı bu ayrım mezkûr taksimi ortadan kaldırmaz; çünkü şöyle denilir: **i.** Terk, kadîm irâdeyle beraber mümkün olmadığında kâdir ve muhtâr olamaz, aksine fiili yapmaya mecbur olur. **ii.** Terk, kadim irâdeyle beraber mümkün olduğunda **a)** fiili bir tercih ediciye dayanmazsa tesadüfî (*ittifâk*) ve sebebsiz gerçekleşmiş olur ve aynı şekilde mümkün olan terk tercih ediciye ihtiyaç duymaz, **b)** fiil tercih ediciye dayanırsa bu durumda fiil tercih ediciyle birlikte zorunlu olur. Delildeki ortaklıkla beraber (hem Allah'ın ve hemde insanın fiillerinin tercih ediciye dayanması) medlûlde (Allah'ın irâdesi ile kulun irâdesi arasında) zikredilen fark, delilin geçersiz oluşuna delil olmaktadır. Gerçekleştirmiş olduğumuz çürütme; ancak geri kalma suretinde delilin geçersiz oluşu açıklandığında ortadan kalkar.

Kuşçu, Tûsî tarafından yapılan mezkûr itiraza *Mevâkıf* sahibi tarafından verilen cevabı zikrederek anlatımını sürdürür: Bu redde bir problem vardır; çünkü kulun irâdesiyle Allah'ın irâdesi arasında dile getirilen fark, "fiilinin tercihi tercih ediciye ihtiyaç duyar" sözümüzdeki tercih edicinin hâdis olan bir tercih ediciye has kılınmasına dönmektedir. Bu durumda istidlâl de şuna dönüşür: Kul fiil ve terke muktedir olur ve tercih, bir tercih ediciye dayanırsa bu tercih edicinin kuldan sâdır olmaması zorunlu olur. Tercih, bir tercih ediciye dayanır ve bu tercih edici de kuldan sâdır olursa bu durumda sözünü ettiğimiz tercih edici, başka bir tercih ediciye muhtaç olan hâdis bir tercih edici olur. Bu tercih edici kuldan kaynaklanmayan kadîm bir tercih edicide son bulduğundan dolayı da teselsül gerekmez ve kadîm tercih edici ile birlikte fiil zorunlu olur ve kul o fiili meydana getirirken kadîm tercih edicinin varlığı sebebiyle bağımsız

---

[421] Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn,* s.226.

da olamaz. Allah'ın fiili ise belirli bir vakitte ortaya çıkan hâdis fiile ezelde bağlanan kadîm bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu kadîm tercih edici bir başka tercih ediciye ihtiyaç duymadığından dolayı Allah, fiili meydana getirme işleminde tek başına bağımsız olur. Bu izâh sayesinde delil çürütülemez ve cevap da tamamlanmış olur.[422]

Îcî ve dolayısıyla Cürcânî'nin Tûsî'ye verdikleri yanıtı problemli bulduğu anlaşılan Kuşçu, bu yanıt üzerine kendi tahkîkini gerçekleştirir ve aşağıda görüleceği üzere fiillerin bağımsızlık ve zorunluluk yoluyla gerçekleştirilmesi hususunda, mezkûr yanıtın muhtevası mucibince Allah ile kul arasında bir fark ileri sürülemeyeceği tesbitinde bulunur.

> "Bahsedilen farktan elde edilen sonuç şudur: Kulun fiilinde bulunan tercih edicinin teselsülü durdurmak için kuldan sâdır olmaması; bilakis başkasından sâdır olması zorunlu olmakta, böyle olunca da kul fiilinde bağımsız olamamaktadır. Allah'ın fiilindeki tercih edicinin ise kulun fiilinde mevcûd olan tercih edicinin aksine kendisinden sâdır olması zorunluluk arz etmektedir ve bu durumda O'nun fiilinde bağımsız olmaması gerekmemektedir. Allah ve kulun fiillerinin meydana gelişi üzerine yapılan değerlendirmeye binaen fiil her iki durumda da mecbûrî olmaktadır; çünkü ister fâilden isterse başkasından sâdır olsun fiil tercih edici ile birlikte zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Terk ise tercih edici ile birlikte olduğunda imkânsız olmaktadır. Dile getirilen fark, iki şeklin fiilde bağımsız olma ve olmama hususundaki ayrımında bir fayda verir ki bizim ilgilendiğimiz konu bu değildir. İki şeklin ayrımı, zorunluluğun oluşu ve olmayışı hususunda ise bir fayda vermez. Halbuki üzerinde durduğumuz konu da budur. Çünkü delili çürütmeye çalışan kişi, Allah'ın fiilinde ihtiyâr sahibi olmayarak zorunlu oluşunun gerekliliğini iddia etmektedir. Buraya kadar ortaya koyduğumuz düşünceye ilave olarak "bu tercih edicinin ondan sâdır olmaması zorunludur aksi takdirde başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyan hâdis bir tercih edici olur" sözü de kabul edilmez. Başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyma, tercih edici kulun 'ihtiyârıyla' meydana geldiğinde gerekir. Ondan ihtiyârı olmaksızın sâdır olduğunda ise hâdis ve

[422] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 150-151; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 300a-301a.

> muhtaç olmasının gerekliliği kabul edilmez. Sonuçta fiilde bağımsız olma ve olmama konusuyla alakalı olarak iki şekil arasında dile getirilen fark da aynı şekilde bâtıl olur."[423]

Tûsî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesini geçersiz kılma amacıyla Eş'ariyye tarafından ileri sürülen delilin cevabına işaret ettikten sonra kulların fiillerinin Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği iddiasını ihtiva eden Eş'ariyye ait diğer delillerin cevaplarını vermeye yönelir. Kuşçu, ilk delilde olduğu gibi aynı şekilde öncelikle Eş'ariyye'nin delillerini açıklamakta, yapmış olduğu izah akabinde musannifin delillere verdiği cevapları belirterek bu cevapların açıklamalarını yapmakta ve bu minval üzere şerhini sürdürmektedir.

2. Kuşçu, *Şerhu'l-Makâsıd*'dan yaptığı alıntıyla delili şu şekilde açıklamaktadır: Kul fiillerinin yaratıcısı (*mûcid*) olsaydı fiillerinin tafsilâtını da bilmesi gerekirdi; çünkü yaratma yaratılanın bilgisi olmaksızın düşünülemez. Bu sebepten dolayı âlimin fâil oluşu ile fâilin âlim oluşunu delillendirmek doğru sayılmıştır. Yukarıda zikredilen kıyasın "fiillerinin tafsilâtını da bilmesi gerekirdi" bölümü şu sebeblerden dolayı bâtıldır: Uyuyan bir kişiden nitelik ve nicelikleri hakkında bilincinin olmadığı ihtiyârî fiiller sâdır olur. İnsan veya başka bir canlı olması fark etmeksizin yürüyen bir varlık yürümeye başladığı yerle ulaştığı yer arasındaki kısımların ayrıntılarının bilincinde olmaksızın belirli bir mesafe kat eder. Konuşan kişi harflerin çıkış yeri olan organların ve harflerin dile getirilmesi esnasında organların yapı ve konumlarının bilincinde olmaksızın belirli bir düzende belirli harfleri dile getirir. Yazan bir kişi parmağa ait olan kemiklerin, damarların, sinirlerin, dokuların ve bu şekillerin kendileriyle ortaya çıktığı konumların ve hareketlerin bilincinde olmaksızın parmakları hareket ettirerek harfleri ve kelimeleri şekillendirir.[424]

Tûsî, "yaratma (*icad*) ancak bir amaçla (*kasd)* bağlantılı olduğunda [tafsîlî] bilgiyi gerekli kılar, aksi takdirde icmâlî bilgi yeterli olur" diyerek Eş'ariyye iddiasını reddetmektedir. Kuşçu'ya göre musannifin sözü şu anlama gelmektedir: Yaratma yaratılanı bilmeden düşünülemez yargısını kabul etmiyoruz. Bu sebeple Allah'ın ilmini

---

[423] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 301a.
[424] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 228; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 301a.

kabul edenler O'nun ilmini yaratma ile değil fiilin sağlamlığıyla delillendirmektedirler. İhtiyârla yaratma, bir amaçla bağlantılı olması sebebiyle tafsîlî bilgiyi gerektirir. Bir şey ancak bilinmesi akabinde amaçlanabilir. Bununla birlikte icmâlî bilgi yaratma fiilinde yeterlilik arz eder. "Fiillerinin tafsilâtını da bilmesi gerekirdi" ifadesinin mefhûmunun bâtıl olmasından dolayı yukarıda verilen örneklerde icmâlî bilgi gerçekleşmiştir.[425]

3. Kulun belirli bir vakitte bir cismin hareketini irâde ettiği ve yine aynı vakitte Allah'ın o cismin hareketsiz kalmasını irâde ettiği varsayımıyla birlikte kul bağımsız olarak kendi fiilini yaratıyor olsa apaçık bir şekilde imkânsız olmasına rağmen Allah'ın ve kulun irâdelerinin gerçekleşmesi yahutta aynı şekilde imkânsız olmasına rağmen hiçbir irâdenin gerçekleşmemesi gerekir. ilk defa meydana geliş anı dışında hareket ve sükûndan hâlî kalmasının imkânsızlığı sebebiyle bir şeyin kendisini gerektirenden geri kalmasının ancak bir engelden kaynaklanması sebebiyle amaçlanan iki şeyin her biri için diğerinden başka hiçbir engel de yoktur. İrâde edilen iki şeyden her ikisi de imkânsız olursa ikisinin de gerçekleşmesi gerekir ki bu imkânsızlığı apaçık ortada olan bir durumdur. Sadece ikisinden biri gerçekleşirse tercih edici olmaksızın tercihin gerçekleşmesi gerekir; çünkü bizim farzettiğimiz şey bir derece farklılığı olmaksızın iki kudretten her birinin etkide bağımsız olmasıdır.[426]

Tûsî, bu delile "iki kudret bir araya geldiğinde Allah'ın murâdı gerçekleşir" diyerek cevap verir. Bu cevabın anlamı şudur: Zikredilen durumda Allah'ın kudreti daha güçlü olduğundan O'nun murâdı gerçekleşir, iki kudretin etkide bulunmada bağımsız olmalarındaki eşitlik, güçteki farklılıkla çelişmez [427]

---

[425] Kuşçu'nun bu açıklamayı İsfehânî'den istifade ederek yaptığı anlaşılmaktadır. (krş. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 977.) Şârihlerin bu cevap hakkında yapmış oldukları açıklama, muhtemelen Tûsî'nin şu açıklamasına dayanmaktadır: "İcadın kendisi, icad edenin icad edileni bilmesini gerektirmez. Eğer icad edileni bilmenin gerekli olduğu kabul edilirse, bu düşünceyi kabul edenlerin 'eserlerini bilmemelerine rağmen ateş yakıcıdır, güneş aydınlatıcıdır' diyenlerin sözünü çürütmeleri gerekir. Âlim olmayanın icadını câiz görmek Allah'ın âlim oluşunun isbâtını geçersiz kılmaz; çünkü O'nun âlim oluşunu isbât edenler icad vasıtasıyla O'nun âlim oluşuna istidlâlde bulunmamaktadırlar. Aksine onlar, Allah'ın âlim oluşuna fiilin sağlamlığıyla (*ihkâm-itkân*) istidlâlde bulunmaktadırlar. Cüz'î olan bir şeye yönelmek (*kasd*) cüz'îyi bilme şartına bağlıdır sözü ateşin odunu yakmasıyla çürütülmüştür; çünkü ateş, odunu bilmediği halde onu yakmaktadır." (bkz. Tûsî, *Telhîs,* s. 141.)

[426] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 233-234.

[427] a.mlf, *a.g.e.,* IV, 234.

4. Fâil fiile bağlantısının olduğu yön itibariyle fiilinden farklı olmalıdır. Fâlin fiille farklılığını sağlayan yön ise hudûstur. Bu sebeple hudûsun fâilinin hudûs cihetiyle fiilinden farklı olması zorunludur. Kul hâdis olması sebebiyle hâdis fiilin fâili olamaz.

Tûsî bu itiraza "hudûs itibârîdir" diyerek cevap vermektedir. O bu sözüyle fâilin hudûsta hiçbir tesîrinin bulunmadığını, fâilin tesirinin mâhiyeti icad etmekle mâhiyet üzerinde gerçekleştiği düşüncesine işaret etmektedir.[428]

5. Kul kendi fiilini icad etseydi aynı şekilde cismi de icad etmesi gerekirdi; çünkü icadın kendi fiiline bağlantısını sahîh kılan illet imkândır. İmkânın aynı şekilde cisim üzerinde de tahakkuk ettiği açıkça ortadadır.[429]

Tûsî, bu delile "cismin imkânsızlığı cismin dışındaki bir sebep dolayısıyladır" diyerek yanıt vermektedir. Cismin kuldan meydana gelmesinin imkânsız oluşu cismin dışındaki bir sebep dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Bu sebep bir cismin cisimden meydana gelmesinin câiz olmayışıdır. İmkândan ibaret olan musahhih illetin gerçekleşmesinden[430] -bir engelin varolması sebebiyle- cismin kuldan meydana gelişinin cevâzı gerekmemektedir.

6. Kul kendi fiilini icad etmeye kâdir olsaydı aynı şekilde fiilinin benzerini de icad etmeye kâdir olurdu; çünkü benzer şeylerin hükmü birdir. Nitekim biz, düşünme eyleminde son derece gayret göstersek de daha önce yapmış olduğumuz bir şeyin benzerini bir fark olmaksızın aynen şu an yapmamızın mümkün olmadığını kesin olarak bilmekteyiz.[431]

Tûsî yapılan bu itiraza "bazı fiillerde benzerliğin (*mümâselet*) imkânsızlığı (*teazzür*) ihâtanın imkânsızlığı sebebiyledir" diyerek yanıt vermektedir. Bu ifadesinin anlamı şudur: Birçok harekette görüldüğü gibi bazı fiillerde benzerlik mümkün iken bazısında mümkün olmamaktadır. Bu durum, fiillerin kudretle gerçekleşmemesi

---

[428] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 979. İsfehânî ve Teftâzânî'nin belirttiğine göre dördüncü delil ve devamındaki diğer aklî deliller ilk dönem Eş'ariyye âlimlerine aittir. (İsfehânî, *a.g.e.,* II, 978; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 235.)
[429] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 235.
[430] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 301b.
[431] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 235.

sebebiyle değil, geçmiş zamanda yapılan bir şeyi küllî bir ihâta ile kavramanın mümkün olmaması sebebiyle ortaya çıkmaktadır.[432]

7. Kul kendi fiillerinin icad edicisi olsaydı bazı fiillerinin Allah'ın fiillerinden daha hayırlı olması gerekirdi; çünkü îmân kulun fiili iken eziyet veren şeyleri yaratmak Allah'ın fiilidir. Şüphesiz ki kulun fiili olan îmân Allah'ın eziyet veren şeyleri yaratmasından daha hayırlıdır.

Tûsî bu itirazı "izim fiilimizle Allah'ın fiili arasında daha hayırlı olma bakımından bir bağ yoktur" diyerek reddeder; çünkü daha hayırlı olma bakımından kurulan bağ, tür bakımından bir olan şeylerde söz konusudur. Bahsedilen hususta ise böyle bir özellik mevcûd değildir.[433]

8. Ümmet Allah'a şükretmenin sahîh olmasının ötesinde îmân nimeti sebebiyle O'na şükretmenin zorunlu oluşu hususunda icmâya ulaşmıştır.[434] Îmân kulun icadıyla olsaydı Allah'a îmân sebebiyle şükretmenin sahîh olmaması gerekirdi; çünkü insanın bizzat kendisinin gerçekleştirdiği fiil sebebiyle bir başkasına şükürde bulunmasının hiçbir anlamı yoktur.

Tûsî bu iddiaya "şükür îmânın mukaddimeleri sebebiyledir" diyerek cevap verir. Bu ifadeyle kulun Allah'a şükretmesinin bizzat îmânın kendisi sebebiyle gerekli olmadığını; bilakis Allah'ın kula güç vermesi, sebeplerini elde etmeye muvaffakiyet vermesi sebebine istinad ettiğini beyan etmiştir.[435]

1.4.2.1.2. Naklî Deliller

Tûsî, Eş'ariyye'nin konuyla alakalı ortaya koyduğu aklî delillere karşı verdiği cevapları tamamlamasının ardından onların diğer bir dayanak noktasını oluşturan naklî delillerin yanıtını vermeyi tercih etmektedir. Bu çerçevede "Naklî deliller te'vîl edilir ve benzerleriyle mukayese edilir" diyerek kendi yaklaşımını ifade etmektedir.

---

[432]İsfehânî, *a.g.e.,* II, 980.
[433]İsfehânî, *a.g.e.,* II, 980.
[434] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 236.
[435] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 981.

Kuşçu, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Eş'ariyye anlayışına kaynak teşkil eden âyetleri Teftâzânî'nin metinlerine başvurarak tafsilatlı bir biçimde nakletmektedir: Eş'ariyye'nin dayandığı ve özellikleri itibariyle bölümlere ayırdığı sem'î deliller, yaratma-halk (خلق) lafzının her şey için veya özel olarak kulun fiili için kullanılışı ve ayrıca kılma-ca'l (جعل), yapma-fiil(فعل) ve bunlardan başka lafızların da kullanılışı örneklerinde görüldüğü gibi bu özelliklerin bir kısmı için geçerli olmaktadır.

Halk (خلق) lafzının açık bir şekilde her şey için kullanılmasının örneği, Allah'ın övgü ve ibadet edilmeye yegane hak sahibi olduğunu ifade eden "O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin"[436] sözüdür. Bu kelâmı, Allah, kendi fiilleri misali yalnızca bazı şeylerin yaratıcısıdır şeklinde anlamlandırmak doğru olmaz; çünkü Eş'ariyye'nin muhaliflerine göre zaten canlıların tamamı kendi fiillerini yaratmaktadır. Bu sebeple kulların fiillerini de kapsayacak biçimde genel anlam verilmelidir. "De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir"[437] ve "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık"[438] sözleri de mezkûr söz ile aynı anlamı ihtiva eder.[439]

Hasrın delâletiyle her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden "O, yaratan Allah'tır"[440]sözündeki O (هو) lafzı şân zamiri veya Allah lafzının tefsîr ettiği mübhem zamir olsun hasır açıkça ortadadır. Hâlik (خالق) lafzının sıfat olduğu takdiri üzerine Râzî şu açıklamayı yapmıştır: Alem, ism-i işâretlerde olduğu gibi ancak belirli bir zâta delâlet eder. Allah lafzının da alem olması sebebiyle hasır hükmünün lafz-ı celâle ait olması câiz değildir; çünkü "bu belirli olan zât yani O, bu belirli olan zâttır yani Allah'tır" sözünün bir anlamı yoktur. Bu sebeplerden dolayı "Allah hâliktir bir başkası

436 el-En'âm 6/102.
437 er-Ra'd 13/16.
438 el-Kamer 54/49.
439 Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 239.
440 el-Haşr 59/24.

Yaratma-halk (خلق) lafzının özel olarak kulun fiili hakkında kullanımı Allah'ın "Oysaki sizi ve yapmakta olduklarını Allah yarattı"[442] kelâmında gerçekleşmiştir. "Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir./Hiç yaratan bilmez mi?"[443] sözü de yine aynı anlamdadır. Burada kalplerde bulunan dâîleri, inançları, sünuhâtı Allah'ın bilmesine, -melzumunun (yaratma) sübûtu sayesinde lâzımın (bilme) sübût bulması yoluyla- onların yaratıcısı olmasıyla delil getirilmiştir. Âyet şartlı önerme olarak düşünüldüğünde yaratmanın melzûm (*mukaddem*), bilmenin de lâzım (*tâlî*) konumunda olduğu görülür. Allah'ın mezkûr kelâmının uslûbunda, kendisinde hiçbir şüpheye mahal olmayacak şekilde gerekliliğin (*lüzûm*-yaratma ve bilme arasındaki gereklilik) ve melzûmun (yaratma) sübûtunun vâzıh olduğuna dair işâret bulunmaktadır.[444]

Kılma-ca'l (جعل) lafzının kullanılışı Allah'ın tahkiye ifade eden şu sözlerinde gerçekleşmiştir: "Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl,"[445] "Ey Rabbim! Beni namazı devamlı kılanlardan eyle,"[446] "Rabbim, onu rızana lâyık kıl!,"[447] [448]

Yapma-fiil (فعل) lafzının kullanılışı Allah'ın şu sözlerinde yer almıştır: "Çünkü Rabbin, dilediğini hakkıyla yapandır,"[449] "Şüphesiz Allah dilediğini yapar."[450] Bütün mezheplerin ittifak ettiği üzere Allah îmân ve diğer tâat fiillerini irâde etmektedir. Bu

---

441 a.mlf, *a.g.e.,* 241-242.
442 es-Sâffât 37/96.
443 el-Mülk 67/13-14.
444 a.mlf, *a.g.e.,* IV, 240-242; Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn,* s. 226.
445 el-Bakara 2/128.
446 İbrahim 14/40.
447 Meryem 19/6.
448 a.mlf, *el-Makâsıd,* IV, 243.
449 Hûd 11/107.
450 Âl-i İmrân 3/40; el-Hac 22/18.

Zikredilen lafızların dışındaki kullanımlar ise Allah'ın şu kavilleridir: "Hepsi Allah'tandır de,"[453] "Nimet olarak size ulaşan ne varsa, Allah'tandır,"[454] "İşte onların kalbine Allah, îmân yazmış,"[455] "Doğrusu güldüren de ağlatan da O'dur,"[456] "Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur,"[457] "Onları orada Allah'tan başkası tutamaz."[458] [459]

Her şeyin Allah'ın takdîri ve istemesiyle gerçekleştiğine delâlet edip mânaları bakımından mütevâtir olan hadisler, yukarıda zikredilen âyetlerle birlikte naklî deliller arasında yer almaktadır.[460]

1.4.2.2. Mu'tezile'nin Delilleri

1.4.2.2.1. Naklî Deliller

Tûsî'nin Eş'ariyye'ye ait aklî ve naklî delillere işaret yoluyla yanıt vermesinin akabinde Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delilleri vaz ettiği görülmektedir. Kuşçu, musannifin tertibine uyarak öncelikle Mu'tezile'nin naklî delillere yaklaşımını beyan eder. Yukarıda zikretmiş olduğumuz üzere Tûsî naklî deliller hakkında "Naklî deliller te'vîl edilir ve benzerleriyle mukayese edilir" hükmüne ulaşmıştı. Kuşçu, mezkûr sözün ilk kısmının Mu'tezile nezdindeki açılımını şu şekilde serdeder: Ulemâ tarafından tevîlleri ayrıntılı olarak hacimli büyük eserlerde dile getirilmiş olan mezkûr nakillerin hepsi tek tek maddeler halinde tevîl edilmektedir, bununla birlikte nakillerin hepsini

---

451 Teftâzânî, bu ifade ile Erdebîlî'nin de vurguladığı üzere Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerini bazı fiillere tahsîs etmesine işarette bulunmaktadır. (bkz. Erdebîlî, *a.g.e.,* 151.) Âyetin Mu'tezile nezdindeki anlamının daha açık bir biçimde şöyle ifade edildiği görülür: "Biz âyeti aklî delillere uygun olan şekilde te'vîl eder ve şöyle deriz: Âyetten murâd edilen 'Allah irâde ettiği kendi fiilinin fâilidir' anlamıdır. Bunun dışındaki bir mâna câiz değildir; çünkü âyet övgü makamında yer almıştır; içinde kötü ve hoş görülmeyen fiillerin de yer aldığı kulların fiillerinin fâili olmada övülünecek hiçbir şey yoktur." (bkz. Kâdı Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire, 2006, s. 384.)
452 a.mlf, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 244.
453 en-Nisâ 4/78.
454 en-Nahl 16/53.
455 el-Mücâdele 58/22.
456 en-Necm 53/43.
457 Yûnus 10/22.
458 en-Nahl 16/79.
459 a.mlf, *el-Makâsıd,* IV, 244.
460 a.mlf, *a.g.e.,* IV, 246; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 302b.

kuşatan genel bir tevîl yapmak da mümkündür. Şöyle ki fiilin, kendisine az da olsa katkıda bulunan bir şeye isnat edilmesi câizdir. Allah'ın mümkünlerin hepsinin başlangıcı olduğunda ve her şeyin O'nda son bulduğunda şüphe yoktur. Bu sebeple, kulların fiillerinin Allah'a dayanması câiz olmaktadır.[461]

Bazı âyetlerin delâlet ettiği üzere fiillerin Allah'a münhasır kılınması ise sadece bir iddiadır; çünkü güç verme ve sebepleri kolaylaştırma O'nun sayesinde gerçekleşince fâilin başkası olmayıp yalnızca O olduğu algısı oluşmuştur. Mezkûr nakillerin tamamı kulların fiillerinin kendi kudret ve ihtiyârlarıyla gerçekleştiğine delâlet eden naslarla da çelişmektedir.

Kuşçu, Eş'ariyye tarafından delil ittihaz edilen nakillerin Mu'tezile açısından ele alınma tarzını resmettikten sonra onların delil kabul ettikleri âyetleri bölümler halinde şöyle belirtmektedir: Mu'tezile'nin Kulların fiillerinin kudret ve ihtiyârlarıyla gerçekleştiğine delâlet eden naslar çeşitli bölümlere ayrılmakta olup bunlardan bir kısmı icad için vaz edilen lafızların kullara dayanması hususunda açık anlamlara sahip olan âyetlerdir.

Bu lafızlardan biri Allah'ın "Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir,"[462] "Bu, Allah'ın, ötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması içindir,"[463] "Îmân edip iyi iş yapanlar"[464] ve "Kim bir kötülük işlerse, onun kadar ceza görür"[465] sözlerinde olduğu gibi amel (عمل) lafzıdır. "Hayır işleyin"[466] sözünde fiil (فعل) lafzı, "İşledikleri fiiller ne kötüdür!"[467] ve "Allah yaptıklarınızı bilir"[468] sözlerinde ise sun' (صنع) lafzıdır. "Herkese kazandığı şeyler tastamam ödendiği zaman,"[469] "Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir"[470] ve "Bugün herkese kazandığının karşılığı verilir"[471] sözlerinde kesb

---

[461] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 981-982.
[462] Fussilet 41/46; el-Câsiye 45/15.
[463] en-Necm 53/31.
[464] el-Bakara 2/277; Yûnus 10/9; Hûd 11/23; el-Kehf 18/30; 107; Meryem 19/96; Fussilet 41/8; el-Burûc 85/11; el-Beyyine 98/7.
[465] el-Gâfir 40/40.
[466] Hac 22/77.
[467] el-Mâide 5/63.
[468] el-Ankebût 29/45.
[469] Âl-i İmrân 3/25.
[470] et-Tûr 52/21.

ne yücedir,

y

btidâ' (ابتداع) lafzıdır.

Mu'tezile'nin mezkûr âyetlere binaen yaptığı değerlendirme Eş'ariyye tarafından şu gerekçelerle reddedilmiştir: Daha önce ortaya konulan delillerle her şeyin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğu kesinlik kazandığından dolayı bu lafızları âdetullahta yer alan sebeplerin mecâzî anlatımı olarak düşünmek veya kullar bu fiillerin sebebi olduğu için fiillerin onlara dayanmasını mecâz kabul etmek gerekir. Gerçek anlamının sahîh olmasından dolayı kesb bu değerlendirmenin dışında kalmakta halk lafzı ise takdîr anlamına gelmektedir. Râzî'nin bu konudaki görüşüne göre kudret ve irâdenin bir araya gelmesi (*mecmû*) fiil üzerinde tesîrde bulunur; fakat mezkûr bir araya gelme kulun ihtiyârı olmaksızın Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğinden dolayı mecâz, sorun, kulun fiili gerçekleştirmesinde bağımsız olması ve Mu'tezilî yaklaşım söz konusu olmaz.[479]

Mu'tezile'ye göre kulların fiillerinin kendi kudret ve ihtiyârlarıyla gerçekleştiğine delâlet eden naslardan bir kısmı, îmân ve itaate engel, küfür ve isyana zorlanma olmaması sebebiyle kâfir ve âsîlerin azarlanışını ifâde eden şu âyetlerdir:

Allah'ın "İnsanların inanmalarını engellememiştir,"[480] "Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?,"[481] "Secde etmekten seni meneden nedir?,"[482] "Böyleyken acaba onlar

---

[471] el-Gâfir 40/17.
[472] el-Bakara 2/19.
[473] el-En'âm 6/100.
[474] el-Mü'minûn 23/14.
[475] Âl-i İmrân 3/49.
[476] el-Mâide 5/110.
[477] el-Kehf 18/70.
[478] el-Hadîd 57/27.
[479] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 259-260.
[480] el-İsrâ 17/94.
[481] el-Bakara 2/28.

neden îmân etmezler?,"[483] "Böyle iken onlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar,"[484] "Neden doğruyu eğriye karıştırıyorsunuz?"[485] ve "Niçin Allah yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz?"[486] sözleri bu anlamı ihtiva etmektedir. [487]

Allah'ın "Öyle ise dileyen îmân etsin, dileyen inkâr etsin,"[488] "Dilediğinizi yapın!,"[489] "Sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için,"[490] "Dileyen ondan düşünüp öğüt alır"[491] ve "Artık dileyen Rabbine bir yol tutar"[492] âyetleri kulun fiilinin kendi isteğiyle gerçekleştiğine delâlet etmektedir.[493]

Eş'ariyye'nin bu yaklaşımı şu düşünceyle reddettiği görülmektedir: Kulun fiili Allah'ın irâdesiyle gerçekleşmektedir; fakat O'nun irâdesi âdetullah gereği kulun irâdesine uygunluk arz eder. Bu sebeple kulların irâdesine uygun olarak gerçekleşir. Râzî'nin düşüncesinde ise "Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz"[494] âyeti gereğince kulun fiili kendi isteği ile gerçekleşir; fakat kulun isteği de Allah'ın istemesiyle gerçekleşir.

Mu'tezile mensupları, kulların fiillerinin kudret ve ihtiyârlarıyla gerçekleştiğine delâlet eden naslardan bir kısmını emir, nehiy, va'd, vaîd, övgü ve yergi yanında uyarı ve ibret amacıyla geçmiş ümmetlerin kıssaları hakkındaki âyetler oluşturmaktadır[495] derken Eş'ariyye bunların hepsi kuldan kaynaklanan kesb itibariyledir, diyerek yanıt vermektedir.

Mu'tezile düşüncesine göre fiillerin kullara dayanmasının fiilin fâiline dayanması anlamına geldiğine delâlet eden âyetler sayılamayacak kadar çoktur. "Onlar

---

482 Sâd 38/75.
483 el-İnşikâk 84/20.
484 el-Müddessir 74/49.
485 Âl-i İmrân 3/71.
486 Âl-i İmrân 3/99.
487 a.mlf., *a.g.e.,* 260-261.
488 el-Kehf 18/29.
489 Fussilet 41/40.
490 el-Müddessir 74/37; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 303a.
491 el-Müddessir 74/55.
492 el-İnsan 76/29.
493 a.mlf, *a.g.e.,* IV, 261-262.
494 el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.
495 a.mlf, *el-Makâsıd,* IV, 257.

gabya inanırlar, namaz kılarlar"[496] âyetinden "İnsanların kalplerine vesvese sokan"[497] âyetine kadar dâima bu şekildedir. Eş'ariyye bu iddiaya cevap sadedinde, üzerinde tartışma yapılan konunun açıklanması sonucunda fiillerin kullara dayanması hakkında hiçbir tartışmanın olmadığı anlaşılmıştır,[498] demekle yetinmiştir.

1.4.2.2.2. Aklî Deliller

Önceki bölümlerden anlaşılmış olduğu üzere kulların fiilleri meselesinde farklı kanaatlere sahip olan Mu'tezile ve Eş'ariyye mensupları aklî delillerin yanında kendi düşüncelerine uygun olduğunu farzettikleri naklî delillerle de istidlâlde bulunmaktadırlar. Bu durum naslara yönelik yaklaşımın keyfiyetini belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Râzî, Mu'tezile'nin konuyla alakalı istidlâlde bulunduğu âyetler hakkında yaptığı değerlendirmede, kendilerinin benimsediği mezhebe delil olma hüviyetini taşıyan âyetlerin aynı şekilde çok olduğunu ve âyetler birbirleriyle çeliştiği takdirde, âyetlerden itimad ettikleri aklî delillere rücû etmenin zorunluluk ifade ettiğini; çünkü itimad ettikleri aklî delillerin hiçbir şüpheye mahal olmayacak derecede çok güçlü olduğunu belirtir.[499] Tûsi, daha önce de belirttiğimiz üzere *Tecrîd*'de "Naklî deliller te'vîl edilir ve benzerleriyle mukayese edilir" diyerek muhtemelen Râzî'ye onun kendi uslubuyla yanıt vermektedir.[500] Kuşçu ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'a ait olan lafızlarla tartışmaya dâhil olmakta ve naslar birbiriyle çeliştiğinde özellikle doğruluğu kesin olan meselelerde şehâdetleri kabul edilmez, bu durumda nasların dışındaki kesin aklî delillere müracaat etmek zorunlu olur, demektedir. [501] Tûsî de yukarıdaki ifadesini

---

[496] el-Bakara 2/3.
[497] en-Nâs 114/5.
[498] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 258-259.
[499] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* IX, 353-354. Râzî'nin naslarla alakalı bu yaklaşımının Teftâzânî tarafından da benimsendiği ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de yer alan yorumun düşüncesine esas teşkil ettiği görülmektedir. (bkz. Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 262.) Bu tavrın aynı şekilde Cürcânî ve Kuşçu tarafından da benimsenmiş olduğu görülecektir.
[500] Tûsî, bu konuda ayrıca şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İki tarafın (Eş'ariyye ve Mu'tezile) ortaya koyduğu âyetlerin birbirleriyle çelişmesi imkânsızdır. Bu âyetlerin anlamları hakkında yeterli vukûfiyetimizin olmaması sebebiyle birbirleriyle çeliştikleri düşüncesi bizde oluşuyor. Halbuki âyetlerin te'vîlinde, Allah'ın "Halbuki onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir" (Âl-i İmrân, 3/7) sözüne ittiba ederek âyetlere hakkıyla vâkıf olanların düşüncesine dayansak hataya düşmekten daha uzak oluruz. " (bkz. Tûsî, *Telhîs,* s. 144.)
[501] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 158-159. Kuşçu'nun Cürcânî'nin kullandığı 'zevâhir' lafzını kendi metninde 'naslar' lafzına dönüştürdüğü görülmektedir. Bu meyanda, Kuşçu'nun ifadesinin anlamını mutlak mânada nasların birbiriyle çelişmesine değil, nasların zâhirlerinin birbirleriyle çelişmesine hamletmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

“tercîh bizimledir” diyerek sonlandırır. Son olarak Kuşçu’nun musannifin bu ifadesinin anlamını, tercih bizimledir; çünkü bizim iddiamıza uygun olan kesin aklî deliller çoktur, diyerek açıklığa kavuşturduğu görülmektedir.

Kuşçu, Tûsî’nin düşüncesinin Mu’tezile anlayışına uygunluk arzetmesi sebebiyle *Tecrîd*’ de yer almamasına rağmen Mu’tezile’nin delillerini ve bunlara karşı Eş’ariyye tarafından verilen cevapları *Makasıd* ve *Şerhu’l-Makasıd*’ın lafızlarıyla açıklayarak meselenin şerhini tamamlamaktadır.

1. Kul fiillerinde bağımsız olmasa övgü, yergi, emir, nehiy, sevâb, ikâb, va’d ve vâîdin faydaları, peygamberlerin gönderilmesi, kitapların indirilmesi, îmân ve küfür, kötülük ve iyilik, peygamberin fiili ve şeytanın fiili, tesbîh sözleri ve saçma sözler arasındaki fark, yine aynı şekilde aradaki fark vicdânla idrâk edilmekle birlikte kendi irâdesine ve başkasının irâdesine uygun olarak kulun organlarıyla gerçekleşen şeyler arasındaki fark geçersiz olurdu.[502]

Eş’ariyye bu delile şöyle cevap vermektedir: Bu iddia, kulun kudret ve ihtiyârını olumsuzlayan Cebriye hakkında doğrudur; fakat kulun fiilini, Allah’ın yaratmasıyla olsa bile kudret ve ihtiyâra bağlı, kesb ve azim sonrasında gerçekleşen şey kabul edenler hakkında yanlıştır. Buna ek olarak övgü ve yergi, bazen güzellik, çirkinlik ve diğer tabîi özellikler sebebiyle gerçekleşen övgü ve yergide olduğu gibi fâil olma bakımından değil fiilin mahalli olma bakımından gerçekleşir. Ayrıca, sevâbın Allah’ın fiili ve kendisine ait bir hak üzerindeki tasarrufu olması sebebiyle “O ateşin değmesi sonrasında yakmayı niçin yarattı?” denilemeyeceği örneğinde olduğu gibi niçin sorusu O’na yöneltilemez. Bunun yanında, yaratılmış olma açısından iki fiilin Allah nezdinde bir olması, onların başka açılardan farklı olmalarıyla çelişki oluşturmamaktadır.[503]

2. Zulüm, şirk ve Allah’ın çocuk edindiğini söylemek gibi kulların bazı fiilleri, hakîm olan Allah tarafından yaratılmaları kötü olan kabîh şeylerdir.[504]

---

[502] Teftâzânî, *el-Makâsıd*, IV, 252.
[503] a.mlf. *Şerhu’l-Makâsıd,* IV, 254-255.
[504] a.mlf., *el-Makâsıd,* IV, 252. Kuşçu, mezkûr delile Eş’ariyye tarafından verilen cevabı aktarmamaktadır. Teftâzânî’nin delili şu şekilde yanıtladığı görülür: “Hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etme takdiri sonrasında şöyle cevap verilir: Kabîhi yaratmak bazen iyi sonuçlar vermekte, neticede

3. Kulun fiili, gerçekleşmesinin zorunluluğu ve imkânsızlığı hususunda varlık ve yokluk bakımından kendi irâde ve kudretine tâbidir, bu özelliği taşıyan her türlü şey bir başkasının yaratmasıyla gerçekleşmez. "Kulun fiili, gerçekleşmesinin zorunluluğu ve imkânsızlığı hususunda varlık ve yokluk bakımından kendi irâde ve kudretine tâbidir" cümlesinin oluşturduğu kıyasın küçük öncülü, "açlığı ve susuzluğu artan kişi yemek ve suyu bulduğunda bir engel de yoksa mutlaka yer ve içer. Ateşe girmenin yakıcı olduğunu bilen ve onu ateşe girmeye iten bir sebep (dâî) olmadığında tabiatıyla ateşe girmez" gerekçesine binaen kesin olarak doğrudur. "Bu özelliği taşıyan her türlü şey bir başkasının yaratmasıyla gerçekleşmez" cümlesinin oluşturduğu kıyasın büyük öncülü ise, başkasının yaratmasıyla var olan bir şey, kul onu irâde ettiği esnada başkasının yaratmaması ve kul irâde etmediğinde de başkasının yaratması câiz olduğundan dolayı zorunluluk ve imkânsızlıkta kulun irâdesine tâbi olmaz, gerekçesine binaen kesin olarak doğrudur.

Eş'ariyye tarafından bu delile şöyle cevap verilmiştir: Küçük öncülün açıklamasında belirtilen şey zorunluluk ve imkânsızlığı değil gerçekleşme ve gerçekleşmemeyi ifade eder. Hizmetçilerin ve kölelerin örneğinde olduğu gibi birçok fiilin başkasının irâdesine tâbi olması büyük öncülle çelişmektedir. Zorunluluk ve imkânsızlığın kabul edildiği takdirde "âdetullah gereği kulun irâdesine uygun olan Allah'ın irâdesine tâbi oluşu niçin câiz olmasın?" itirazı yapılır.[505]

4. Allah yaratılmışların fiillerinin yaratıcısı olsaydı o fiillerle vasıflanması sahîh olurdu; çünkü kâfirin küfrü yapan olma dışında hiçbir anlamı yoktur. Bu anlayış kabul edildiği takdirde, Allah, kâfir, zâlim, fâsık, yiyen, içen ve oturan olmaktadır.[506]

Eş'ariyye'nin bu delile cevabı şu şekildedir: Bu gibi isimler fiili yaratana değil, fiilin üzerinde gerçekleştiği kişilere verilir. Allah'ın birçok sıfatı kulların irâdelerine uygun bir şekilde mahallerinde yarattığı ve o sıfatlarla sadece mahallerin vasıflandığı görülür. Bazı cisimlerde kelâmı yaratması sebebiyle Allah'a mütekellim ismini verme

---

yaratma, onu yapmanın hilâfına kötü olarak addedilmemektedir. 'Kabîhin fâili onu var eden ve ortaya çıkaran değildir, sözünün hiçbir anlamı yoktur' şeklindeki ifadenin de hiçbir kıymeti yoktur; çünkü zâlim, zulmü başka bir mahalde yaratan değil, zülümle vasıflanan kişidir." (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 255.)

[505] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 255.

[506] a.mlf., *el-Makâsıd,* IV, 252.

davranışındaki bozuk asıllarına binaen bu isimlendirmenin doğruluğu Mu'tezile'ye gerekli olur.[507]

1.4.3. Tevellüd

İnsanların ihtiyârî fiillerinin oluşmasına bağlı olarak kader konusunun irdelenmesi esnasında Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tezi ifade eden tevellüd kavramını[508] Tûsî'nin Mu'tezile anlayışına uygun bir biçimde kulların fiilleri problemini ele almasının ardından değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir.

Kuşçu, musannifin konuyla alakalı ifadeleri üzerine bir açıklamada bulunmadan önce *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yaptığı iktibâs aracılığıyla Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesini ileri sürmesine sebep olan temel sâiki tesbit etmektedir. Buna göre Mu'tezile, kulların fiillerini bizzat kullara isnâd edince, fiillerde bir sıralama (*terettüb*), aynı şekilde kullar asla irâde etmese de kendilerinden meydana gelen fiile bağlı olan başka bir fiilin var olduğunu anlayınca ve diğer fiile bağlı olan fiili, irâde etmemiş olmaları sebebiyle, başlangıçta direkt olarak kudretlerinin tesîrine isnâd etmeleri mümkün olmamış ve sonuç olarak tevlîdi dile getirmişlerdir. Tevlîdin mânası elin ve anahtarın hareketi örneğinde olduğu gibi bir fiilin diğer bir fiili gerçekleştirme hususunda fâilini zorunlu kılmasıdır. İlk fiil yani elin hareketi, irâde etsin ya da etmesin ikinci fiili yani anahtarın hareketini fâiline zorunlu kılmıştır.[509] Yapılan bu izahta yer alan sebebe binaen Mu'tezile, fiillerin direkt olarak gerçekleşen (*mübâşir*) fiiller ve dolaylı olarak gerçekleşen (*mütevellid*) fiiller olarak iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Onlara göre elin hareketinde olduğu gibi başka bir fiilin aracılığı olmaksızın başlangıçta ortaya çıkan fiil direkt gerçekleşen fiil iken elin hareketi sebebiyle anahtarın hareket etmesi örneğinde olduğu gibi başka bir fiil sebebiyle ortaya çıkan fiil de dolaylı olarak gerçekleşen fiildir.

Şârihimiz tevellüdün mâhiyetini ana hatlarıyla belirledikten sonra İsfehânî'nin lafızlarıyla konu hakkında vuku bulan tartışmaları şu şekilde açıklamaktadır: Mezhepler dolaylı fiilin direkt fiiller gibi kula ait olup olmadığı hususunda ayrılığa düşmüşlerdir.

---

[507] a.mlf, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 256; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 304a.
[508] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, 2010, s.320.
[509] Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 159. Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 304a.

Mu'tezile dolaylı fiillerin direkt fiiller gibi kula ait olduğu görüşünü benimsemiş, Eş'ariyye ise bu türden olan fiillerin Allah'ın fiili olduğu kanaatine ulaşmıştır. Musannif Mu'tezile düşüncesini tercih ettiğini[510] "bazı mütevellid fiiller sebebiyle övgü ve yerginin iyi oluşu (*hüsün*) mütevellid fiilin bize ait olduğunun bilgisini gerektirir/zorunlu kılar"[511] diyerek ortaya koymuştur.

Eş'ariyye'ye göre mütevellid fiil kulların kudretinin eseri değildir; çünkü kendisine sebep olan direkt fiil gerçekleştiği anda kendisinin de gerçekleşmesi vâcib olduğundan dolayı mütevellid fiilin terkine güç yetirilememektedir. Mu'tezile Eş'ariyye'nin bu iddiasına, burada söz konusu olan zorunluluk, sebebi irâde etmekle gerçekleşir diyerek cevap verir. Tûsî Mu'tezile'nin vermiş olduğu bu cevaba "sebebi irâde etmekle gerçekleşen zorunluluk (*vücûb*) sonradan ortaya çıkan (*lâhik*) zorunluluktur" sözüyle temas ederken, aynı zamanda sonradan ortaya çıkan zorunluluğun, bir şeyin zâtı itibariyle mümkün olmasını ortadan kaldırmadığı gibi kudretin eseri olmasını nefyetmediğini .de ortaya koymaktadır.[512]

Tûsî "çocuğun ateşe atılmasındaki kınama yakma fiili üzerine değil, atma fiili üzerinedir" diyerek, övgü ve yerginin iyiliği mütevellid fiilin bize dayandığına delâlet etmez; çünkü kullardan başkasına dayandığı bilinse dahi mütevellid fiil için yergi gerçekleşmiştir. Biz yakan nesnenin ateşe atanın dışında bir şey olduğunu bilmekle beraber ateşle yandığı zaman çocuğu ateşe atma üzerine yergide bulunuyoruz, şeklinde Mu'tezile'ye yöneltilen itiraza cevap vermiştir. Tûsî'nin sözü şu şekilde açımlanır:

[510] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 984-985.
[511] Hillî ve İsfehânî, Tûsî'nin bu ifade ile dolaylı fiillerin kullara aidiyetinin istidlâlî bilgiyle değil, apaçık zorunlu bilgiyle sâbit olduğu düşüncesini serdettiğini sarahaten belirtmektedirler. (Hillî, *a.g.e.,* s. 292; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 985.) Daha önce kulların fiilleri konusunda belirttiğimiz üzere Tûsî, "zarûret, fiillerimizin bize dayandığına (*istinâd*) hükmeder" sözüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesine tâbi olarak fiillerin kullara aidiyetinin apaçık zorunlu bilgiyle sâbit olduğuna hükmetmişti. Aynı şekilde konumuz olan tevellüd meselesinde de onun bu yaklaşımı sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim Râzî ve takipçilerinin belirttiğine göre, Mu'tezile'ye mensup olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevellid fiillerin kullara aidiyeti hususunda da apaçık zorunlu bilginin sâbit olduğu iddiasında bulunmuştur. (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 136a; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 160; Hayâlî, *a.g.e.,* s. 51.) Burada görüldüğü üzere Kuşçu ve kendi şerhinde Bâbertî, zorunlu bilgi iddiasını, kanaatimizce dile getirilmese de anlaşıldığı gerekçesiyle tasrîh etmemektedirler (Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 134a.)
[512] İsfehânî,, *a.g.e.,* II, 985.

Yergi yakma sebebiyle değil ateşe atma sebebiyledir; çünkü ateşe atma esnasındaki yakma âdetullahın gözetilmesi ve bozulmaması sebebiyle iyidir.[513]

1.4.4. Kaza ve Kader

Kazâ ve kader meselesi esas itibariyle Allah'ın nesne ve olayları önceden bilmesi, nesne ve olaylara ilişkin ilmini yazması, nesne ve olayları dilemesi ve nesne ve olayları yaratması başlıkları altında incelenmiş ve tartışılmış olmakla birlikte[514] bu mevzudaki asıl tartışma Allah'ın nesne ve olayları yaratması başlığının içermekte olduğu kullardan meydana gelen fiiller hakkında cereyan etmektedir.[515] Tûsî de zikrettiğimiz hususa uygun bir tarzda "kazâ ve kaderle fiilin yaratılması mânası murâd edilirse muhâl gerekli olur. Kaza ve kaderle ilzâm mânası murâd edilirse kazâ ve kader özel olarak vâcibde geçerli (*sıhhat*) olur. Kazâ ve kaderle i'lâm mânası murâd edilirse kazâ ve kader mutlak olarak geçerli olur"[516] diyerek kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki anlayışı olumsuzlama temelinde konuyla alakalı düşüncesini ortaya koymaktadır

Kuşçu, *Şerhu'l-Makâsıd*'da yer alan kazâ ve kader konusuyla alakalı metni Tûsî'nin mezkûr ifadelerine uyarlayarak şerhini şu şekilde gerçekleştirir: Din ehlinin büyük çoğunluğu olayların Allah'ın kazâ ve kaderiyle gerçekleştiği hususunda hemfikirdirler. Bu anlayışa göre kazâ ve kader, kulların fiillerine de şâmil gelmektedir. Kazâ ve kaderle murâd edilen mânanın Allah'ın "Böylece onları, yedi gök olarak yarattı"[517] ve "Orada gıdalar yarattı"[518] sözlerinde yer aldığı üzere yaratma (*halk*)

---

[513] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 985-986.
[514] Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" *DİA,* İstanbul, 2001, XXIV, 60-61.
[515] Ebü'l-Bekâ Eyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât-ı Ebi'l-Bekâ*, (nşr. Dr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî) Beyrut, 1993, s. 706. Mâtürîdî ve Nesefî, konuya ilişkin âyetlerin anlamlarını açıkladıktan sonra özellikle kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu vurgularken (bkz. Mâtürîdi, *a.g.e.,* s. 486-489; Nesefî, *a.g.e.,* II, 715-716) Kâdî Abdülcebbâr da konuyla alakalı âyetlerin anlamlarını açıklamasının ardından kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı iddiasını güçlü ifadelerle olumsuzlamaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.,* s.771.)
[516] Teftâzânî'nin *Makâsıd*'da yer alan "Kulların fiilleri, -direkt olarak veya gerçekleşmelerini zorunlu kılan bir vasıtayı Allah'ın yaratması ve takdîri anlamında- O'nun kazâ ve kaderiyledir. Kazânın konusu olan masiyet türünden fiillere değil, kazâya rıza göstermek vâcibdir. Kazâ ve kader, bildirme, yazma veya özel olarak yalnızca vâciblerde gerekli kılma/emir anlamlarına geldiği takdirde Mu'tezile nezdinde kabul edilebilir" (bkz. Teftâzânî, *Makâsıd,* IV, 265) şeklindeki ifadelerinin yukarıda aktarmış olduğumuz Tûsî'nin *Tecrîd*'deki ifadeleriyle neredeyse aynı olduğu açıkça ortadadır.
[517] Fussilet 41/12.
[518] Fussilet 41/10.

olduğu kabul edilirse Kaderiyye düşüncesinde bâtıl olarak telakki edilen, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılması anlamından kaynaklanan imkân dışı bir durum gerekli olacaktır. Kazâ ve kaderle Allah'ın "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi emretti"[519] "Aranızda ölümü takdîr eden biziz"[520] sözlerinde olduğu gibi zorunlu tutma/emir (*îcâb*) ve gerekli kılma (*ilzâm*) mânaları murâd edilirse diğer türlerden olan fiillerin değil de sadece yapılması zorunlu olan fiillerin (vâcibât) Allah'ın kazâ ve kaderiyle gerçekleştiği ortaya çıkar. [521] Tûsî'nin "özel olarak vâcibde geçerli olur" sözü zikredilen îcâb ve ilzâm anlamını ifade etmektedir. Kazâ ve kaderle Allah'ın "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde fesat çıkaracaksınız, diye bildirdik (ve Levh-i mahfûzda yazdık)"[522] "Yalnız karısı müstesna; onun geride (azaba uğrayanların içinde) kalmasını takdîr ettik (bunu bildirdik ve Levh-i mahfûz'da yazdık)"[523] sözlerinde olduğu gibi bildirme ve açıklama mânaları murâd edilirse bu anlamda fiillerin tamamı kazâ ve kaderle gerçekleşmektedir.[524] Tûsî'nin "mutlak olarak geçerli olur" sözü zikredile son kısma işaret etmektedir.[525]

---

[519] el-İsrâ 17/23.
[520] el-Vâkıa 56/60.
[521] İsfehânî ve Bâbertî, vâcib fiilin dışındaki fiillerin mendûb, mübâh ve bu ikisi dışındaki fiiller olduğunu tasrîh etmektedirler. (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 987; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 134a.) Daha önce hüsün ve kubuh meselesinde hüsün sıfatıyla nitelenen fiillerin vâcib, mendûb, mübâh ve mekrûh kısımlarından oluştuğu belirtilmişti. Bu kısımların dışında kalan kabîh fiiller de dolayısıyla haram fiiller kısmını teşkil etmektedir. Bu taksim göz önünde bulundurulduğunda Tûsî'nin, yapılması Allah tarafından vâcib kılınan fiiller dışında yer alan hasen veya kabîh olsun hertürlü fiili, bu mânada kazâ ve kaderin konusu dışında tuttuğu ortaya çıkmaktadır.
[522] el-İsrâ 17/4.
[523] en-Neml 27/57.
[524] Tûsî, vuku bulacak şeylerin tamamının Levh-i mahfûz'a yazılması anlamında kazâ ve kaderin şümûlünü ileri sürmekle birlikte Mu'tezile âlimlerinin Levh-i mahfûz'a yazılmış olan olayları musîbet ve felaket türünden olaylarla sınırlı tuttukları belirtilmiştir. (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, agm., XXIV, 60.)
[525]"Din ehlinin büyük çoğunluğu olayların Allah'ın kazâ ve kaderiyle gerçekleştiği hususunda hemfikirdirler. Bu anlayışa göre kazâ ve kader, kulların fiillerine de şâmil gelmektedir. Kulların fiillerinin yaratıcısının bizzat Allah'ın kendisi olduğu veya kulların fiillerinin gerçekleşmesini zorunlu kılan kudret ve dâînin yaratıcısının O olduğu açıklığa kavuştuğundan dolayı, Ehl-i hak nezdinde kazâ ve kaderin anlamı açıktır. Allah'ın "Böylece onları, yedi gök olarak yarattı" (Fussilet 41/12) ve "Orada gıdalar takdîr etti" (Fussilet 41/10) sözlerinde yer aldığı üzere kazâ ve kaderin anlamı yaratma (*halk*) ve takdîrdir; fakat Kaderiyye nezdinde bu anlam doğru kabul edilmemektedir. Allah'ın "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi emretti" (el-İsrâ 17/23) "Aranızda ölümü takdîr eden biziz" (el-Vâkıa 56/60) sözlerinde olduğu gibi kazâ ve kader bazen zorunlu tutma/emir (*îcâb*) ve gerekli kılma (*ilzâm*) anlamına gelmekte ve bu sebeple yapılması zorunlu olan/emredilen şeyler (vâcibât) Allah'ın kazâ ve kaderiyle olmaktadır. Kazâ ve kaderle Allah'ın "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde fesat çıkaracaksınız, diye bildirdik (ve Levh-i mahfûzda yazdık)" (el-İsrâ 17/4) "Yalnız karısı müstesna; onun geride (azaba uğrayanların içinde) kalmasını takdîr ettik (bunu bildirdik ve Levh-i mahfûz'da yazdık)" (en-Neml 27/57) sözlerinde olduğu üzere bildirme ve açıklama mânaları murâd edilirse bu anlama göre fiillerin tamamı kazâ ve kaderle gerçekleşmektedir." (bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 265.)

Tûsî kazâ ve kader konusunu "Emîrü'l-mü'minîn bu hususu Esbağ hadîsinde açıklamıştır" diyerek sonlandırmaktadır.

Kuşçu, öncelikle Tûsî'nin işaret etmekle yetindiği hadisin metnini Hillî, İbnü'l-Hümâm ve Teftâzânî'ye mutâbık kalarak şu şekilde aktarır: Yaşlı bir adam Sıffîn'den dönüşü sonrasında Ali b. Ebû Tâlib'e geldi ve ona şöyle dedi: "Bize Şam'a gidişimiz hakkında bilgi ver! Bu, Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi gerçekleşti?" Ali b. Ebû Tâlib şöyle cevap verdi: "İnsanı yaratan ve taneyi çıkaran Allah'a yemin olsun ki O'nun kazâ ve kaderi olmaksızın hiçbir yere ayak basmadık, hiçbir vadiye inmedik ve hiçbir dağa da çıkmadık!" Bunun üzerine yaşlı adam şöyle dedi: "O zaman çektiğim sıkıntı ve meşakkatlerin tamamının mükafatı Allah'a aittir, kendi hesabıma hiçbir ecir görmüyorum." Ali b. Ebû Tâlib de bunun üzerine şöyle dedi: "Ey yaşlı adam vazgeç! Allah gidişinizdeki ve dönüşünüzdeki ecrinizi artırsın. Siz hiçbir duruma zorlanmadınız ve bunlara da mecbur bırakılmadınız." Yaşlı adam da bunun üzerine şöyle dedi: "Nasıl, bu işlere bizi kazâ ve kader sevketmedi mi?" Ali b. Ebû Tâlib de "Yazıklar olsun! Anlaşılan sen bunun zorunlu olan kazâ ve kesin kader olduğunu zannediyorsun. Eğer böyle senin zannettiğin gibi olsaydı sevâb ve ıkâb, va'd ve vaîd, emir ve nehiy bâtıl olur, Allah'tan bir günahkâr için kınama, iyilik yapan için de övgü gelmez, iyilik yapan kötülük yapandan övgüye daha layık olmadığı gibi kötülük yapan da iyilik yapandan kınanmaya daha layık olmazdı. Bu, putperestlerin, şeytanın askerlerinin, yalancı şâhitlerin ve doğruyu görmeyenlerin sözüdür. Onlar bu ümmetin Kaderîleri ve Mecûsîleridir. Hiç şüphe yokki Allah kulları muhayyer bırakarak emretmiş, sakındırarak yasaklamış, yapılması kolay olan şeylerle mükellef kılmış, ne mağlup olarak isyan edilmiş ne de zorlamayla itaat edilmiştir. Peygamberlerini de insanlara boş yere göndermemiştir. "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline!"[526] dedi. Yaşlı adam bunun üzerine şöyle dedi: "O zaman kendileriyle gittiğimiz kazâ ve kader nedir?" Ali b. Ebû Tâlib de şöyle dedi: "Allah'ın emri ve hükmüdür" Sonra şu âyeti okudu: "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi emretti"[527][528]

[526] Sâd 38/27.
[527] el-İsrâ, 17/23; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 304a-304b.

Kuşçu, ilgili hadisi aktarmasının ardından bu hadîsin zikredilen yaratma, îcâb-ilzâm ve i'lâm-tebyîn anlamlarından hiçbirine uygunluk arzetmediğinin açıkça ortada olduğunu ve Tûsî'nin konuyu teyîd etmek amacıyla bu rivâyeti dile getirdiğini belirterek sözünü tamamlamaktadır. Erdebîlî ise Tûsî'nin bu rivâyeti dile getirmekle Kuşçu'nun da belirttiği üzere kazâ ve kader konusundaki doğru anlamı açıklamanın ötesinde yaratma (veya Eş'ariyye anlayışı) anlamının geçersizliğini açıklamayı amaçladığını belirttikten sonra Hz. Ali'nin "Allah'ın emri ve hükmüdür" sözünde ikinci

[528] Hilli, *a.g.e.,* 294-295; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.,* s. 133; Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 268-269. İsfehânî, Tûsî'nin işâret etmekle yetindiği hadise dair herhangi bir rivayet zikretmemektedir (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 987-988.) Bâbertî ise Hillî ve Kuşçu'nun dile getirdiği rivayetten daha farklı olan şu hadisi aktarmaktadır: "Bir adam Ali b. Ebû Tâlib'e geldi ve ona şöyle dedi: "Ey müminlerin emiri, bana kader hakkında bilgi ver." Ali b. Ebû Tâlib bunun üzerine şöyle dedi: "Karanlık bir yoldur, o yola girme." Adam tekrar: "Ey müminlerin emiri, bana kader hakkında bilgi ver," deyince Ali b. Ebû Tâlib, "çok derin bir denizdir, onun içine girme," dedi. Adam tekrar aynı isteğini tekrar edince Ali b. Ebû Tâlib, "Allah'ın sırrıdır, sana gizli kalmıştır, sakın onu açığa çıkarma," dedi. Adam yeniden aynı isteğini yineleyince Ali b. Ebû Tâlib şöyle dedi: "Ey soru soran kişi, Allah seni kendi istediği gibi mi yoksa senin istediğin gibi mi yarattı?" Adam şöyle cevap verdi: "Tabiîki kendi istediği gibi yarattı." Ali b. Ebû Tâlib şöyle dedi: "Allah kendi istediği gibi mi yoksa senin istediğin gibi mi amelde bulunmanı sağlıyor?" Adam, "Tabiî ki kendi istediği gibi," dedi. Ali b. Ebû Tâlib, "Kıyâmet günü seni, kendi istediği gibi mi yoksa senin istediğin gibi mi diriltecek?" deyince, adam, "elbette kendi istediği gibi diriltecek," dedi. Bunun üzerine Ali b. Ebû Tâlib şöyle dedi: "Ey soru soran kişi, sen Rabbin olan Allah'tan âfiyet istemiyor musun?" Adam, "Tabiîki istiyorum," dedi. Ali b. Ebû Tâlib, Hangi şey hakkında Allah'tan âfiyet istiyorsun, seni Allah'ın bizzat kendisinin imtihana tabi tuttuğu beladan mı yoksa başkasının imtihana tabi tuttuğu beladan mı?" dedi. Adam, "beni Allah'ın bizzat kendisinin imtihana tabi tuttuğu beladan âfiyet istiyorum," dedi. Ali b. Ebû Tâlib şöyle dedi: "*Lâ havle ve lâ kuvvet illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm* sözünün anlamını biliyor musun?" Adam, "Ey müminlerin emiri, hayır bilmiyorum, Allah'ın sana öğrettiğini bana öğret" dedi. Ali b. Ebû Tâlib şöyle dedi: "Kul, Allah'a tâatta bulunmaya güç yetiremez, Allah'a masiyette bulunmaktan kaçınma hususunda da gücü yoktur. Tâatta bulunma Allah'ın tevfîkiyle, masiyetten kaçınma da Allah'ın korumasıyla mümkündür. Ey soru soran kişi, senin meşîetin Allah'ın meşîeti ile beraber mi, yoksa Allah'ın meşîeti olmaksızın yalnızca senin meşîetin mi var? Eğer Allah'ın meşîeti olmaksızın meşîetten söz edersen meşîetin ile Allah'ın meşîetinden istiğnâ etmiş olursun. Eğer Allah'ın meşîetinin üstünde bir meşîet olduğunu zannedersen Allah'ın meşîetinde O'nunla ortaklık iddia etmiş olursun. Ey soru soran kişi, Allah hastalık verir ve sonra onu tedavi eder. Şifâ da hastalık da O'nun tarafındandır. Allah'ın emrini anladın mı?" Adam, "evet," dedi. Ali b. Ebû Tâlib de şöyle dedi: "Kardeşiniz şimdi İslâm oldu, kalkın ve onunla musâfaha edin." Sonra şöyle dedi: "Yanımda Kaderiyye'den bir adam olsa boynunu tutup kırılıncaya kadar üstüne basacağım; çünkü onlar bu ümmetin Yahudileri, Hıristiyanları ve Mecûsileridir." Bâbertî, mezkûr hadisi aktardıktan sonra şu değerlendirmede bulunur: "Bu, kader hakkında Ali b. Ebû Tâlib'den rivâyet edilen benim tesbit ettiğim hadis; fakat bu hadiste kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığına ilişkin Tûsî'nin maksadına uygun olan bir şey bulunmamakta; bilakis onun murâdının zıddı olan bir muhteva yer almaktadır." (Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 134a-134b.) Râzî, Bâbertî'nin dile getirdiği bu rivâyeti ihtisârda bulunarak aktarmakta ve ardından şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bu rivâyet, "kâdir, tâat ve masiyete nisbetle kudreti eşit olandır, o iki taraftan birini diğerine ancak bir tercih edici vasıtasıyla tercih edebilir" şeklindeki sözümüze işaret etmektedir (bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* IX, 249.) "Hz. Ali de bir soru üzerine her şeyin kazâ ve kadere göre gerçekleştiğini ve hiçbir olayın bunun dışında kalmadığını belirttikten sonra kaderin insanları icbar altında bırakmadığını ve fiillerini hürriyet içinde gerçekleştirdiklerini söylemiş, aksi takdirde mükâfat veya ceza uygulamasının adalet ilkesiyle bağdaşmayacağını, son tahlîlde ise kaderin ilâhî bir sır olma özelliğini koruduğunu bildirmiştir" (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, agm., XXIV, 59) tarzındaki değerlendirme, muhtemelen burada aktarılan iki farklı rivâyeti telif eden bir yaklaşımdır.

anlamın yani îcâb-ilzâmın (emir) açıkça yer aldığını belirterek itirazda bulunur. Ona göre Şam'a yapılan sefer Allah'ın emriyle (*îcâb*) kullara vâcib olmuştur.[529]

1.4.5. İdlâl ve Hidâyet

Kelâm ilminde, dalâlet ve hidâyet, kulların fiilleri ve kader meselesi temelinde ele alınmış ve hangi şartlar ve şekillerde gerçekleştikleri, ihtiva ettikleri anlamlar hususunda tartışma konusu olmuşlardır.[530] Kulların dalâlet ve hidâyet fiillerinin gerçekleşmesine yönelik katkıları dikkate alınmakla birlikte tartışmanın asıl konusunu, idlâl, hidâyet, kâfirlerin kalplerini mühürleme ve zulümlerine fırsat verme fiilleriyle Allah'ın vasıflanması meselesi teşkil etmektedir.[531] Bu çerçevede Mu'tezile, övgü, yergi, sevâp ve ıkâbı elverişli kılan kulun sorumluluğu ilkesine halel gelmemesi esasından hareket ederken, Ehl-i Sünnet Allah'tan başka yaratıcının olmaması ve O'nun irâdesinin her şeye şümûlü ilkesini öne çıkarmıştır.[532]

Tûsî, "İdlâl, doğru yolun/gerçeğin (*hak*) zıddını gösterme (*işâret*), dalâlet fiili ve helâk etme (*ihlâk*) anlamlarında kullanılır. Hüdâ/hedy idlâlin karşıtıdır. İlk iki mânanın (doğru yolun zıddını gösterme ve dalâlet fiili) Allah'a izâfe edilmesi imkânsızdır" diyerek benimsemiş olduğu Mu'tezile anlayışını ortaya koymuştur.

Kuşçu, konuyla alakalı tercihini belirtmeksizin sadece Tûsî'nin sözünün anlamını açıklamakla iktifâ ederek şunu söylemektedir: İdlâl kelimesi üç mânada kullanılır: **1.** Hakkın zıddını göstermek. **2.** Dalâlet fiili. **3.** Helâk etmek. Hidâyet kelimesi idlâlin karşıt anlamlısıdır ve mezkûr üç anlamın zıddı olan şu anlamlarda kullanılır: **1.** Hakkı göstermek. **2.** Hidâyet fiili **3.** Helâk etmemek. İdlâlin ifâde ettiği hakkın zıddını gösterme ve dalâlet fiili mânalarının kabîh olması ve Allah'ın kabîh fiillerden münezzeh olması dolayısıyla O'nun hakkında kullanımı imkân dışıdır. Hüdâ kelimesinin zikredilen üç anlamda Allah'a isnâd edilmesi câizdir. "Allah kimi saptırırsa [helâk ederse/azaba uğratırsa] artık onu doğru yola iletecek yoktur,"[533] "Allah kimi

[529] Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 157.
[530] Yusuf Şevki Yavuz, "Dalâlet" *DİA,* VIII, 429; a.mlf., "Hidâyet" *DİA*, XVII, 474.
[531] Nesefî, *a.g.e.,* II, 719; Teftâzânî, *a.g.e.,* VIII, 310.
[532] Nesefî, *a.g.e.,* II, 722; Hayâlî, *a.g.e.,* s. 51; Cürcânî, *a.g.e.,* VIII, 169
[533] er-Ra'd 13/33.

saptırırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır"[534] ve "Allah onunla birçok kimseyi saptırır"[535] âyetlerinde Allah'a isnâd edilen idlâl kelimesi helâk etme ve azap verme mânasında kullanılmıştır. Eş'ariyye ise Allah'tan sâdır olan hiçbir şeyin kabîh olamayacağı ilkesi gereğince idlâli küfür ve dalâleti yaratma anlamlarına hamletmektedir.[536]

1.4.6. Mükellef Olmayan Kişinin Azâba Uğraması

"Mükellef olmayana azab etmek kabîhtir"

Mükellef olmayanın azaba uğratılıp uğratılmayacağı konusunda ihtilâf gerçekleşmiş; Haşeviyye Allah'ın azabının kâfirlerin çocuklarına şâmil olduğu düşüncesini benimsemiştir. Tûsî, Haşeviyye'nin bu düşüncesini, mükellef olmayana azab etmenin akıl nezdinde kabîh addedildiği ve bü türden bir fiilin Allah'tan sâdır olmasının imkânsızlığı gerekçesiyle reddetmiştir.

Haşeviyye bu husustaki düşüncelerini kanıtlama sadedinde bazı deliller ileri sürmüştür:

1. Allah'ın Hz. Nuh'tan hikaye ettiği "yalnız ahlâksız/fâcir, nankör/kâfir (*insanlar*) doğururlar (*yetiştirirler*)"[537] sözüdür. Allah'ın fâcir ve kâfiri azaba uğrattığı malûmdur. Tûsî, "Hz. Nuh'un sözü mecâzdır" diyerek bu iddiaya cevap vermiştir. Hz. Nuh'un kâfirlerin çocuklarını fâcir ve kâfir olarak isimlendirmesi "bir şeyin dönüşecek olduğu şeyin ismiyle isimlendirilmesi" nevinden bir mecâzdır. (*mecâz-ı müşârefe*)

2. Kâfirlerin çocukları mü'minlere hizmet edecektir, hizmet ise cezalandırmadır. Tûsî, bu iddiaya "hizmet etmek çocuğun cezalandırılması değildir" diyerek cevap vermiştir. Cezalandırmanın aksine hizmet ettirme, kan aldırma türlerinde olduğu gibi onların ıslâhına yönelik gerçekleştirilen bir fiildir.

[534] el-A'râf 7/178.
[535] el-Bakara 2/26.
[536] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 305b.
[537] Nûh 71/27.

3. Çocuğa babası hakkındaki hüküm uygulanır; nitekim çocuk, babası gibi definden, mirastan, evlilikten ve cenaze namazının kılınmasından men edilir. Tûsî bu iddiaya da “tâbî olma bazı hükümlerde câizdir” diyerek cevap vermektedir. Bazı hükümlerde tâbî olma durumu, azaba uğratılma misâli diğer hükümlerde de tâbî olmayı gerektirmemektedir.[538]

1.4.7. Teklîf

Esas itibariyle nübüvvetin isbâtına dayanan ve onun vasıtasıyla geçerlilik kazanan ve birine yapılması zor bir işi yüklemek şeklinde genel bir tarifi yapılan teklîf, Mu’tezile düşüncesinde aslah görüşü merkezinde ele alınır.[539] Tûsî, Kavâidü’l-Akâid’de yalnızca kendisi sayesinde elde edilebilecek olan yüceltmeyi hak etmeleri gayesiyle kullara sunumu (*ta’rîz*) ihtiva ettiği için teklîfin hasen olduğunu ve bu hususta da farklı düşünce ekolleri arasında ittifakın vukû bulduğunu belirtmektedir.[540] Tecrîd’de ise bu düşüncesini “teklîf, kendisi olmaksızın elde edilemeyen yararı kapsadığı için hasendir” diyerek ifade eder.

Kuşçu dışındaki diğer şârihlerin, yukarıda aktarmış olduğumuz tariften daha ayrıntılı bir teklîf tanımında bulundukları görülür. Onlara göre teklîf, itaat edilmesi vâcib olanın zorluk/sıkıntı (meşakkat) barındıran şeyi, bildirme şartını taşıyarak direkt olarak irâde etmesidir.[541]

Kuşçu; çeşitli ihtisârlarla birlikte İsfehânî’den yapmış olduğu iktibâsla meseleyi şu şekilde ele almaktadır: Teklîfin hasen olup olmadığı hususunda ihtilaf vuku bulmuş, Tûsî, teklîfin hasen olduğu görüşünü tercih ederek bu hususta şu şekilde istidlâlde bulunmuştur: Teklîf, kendisi olmaksızın elde edilemeyen yararı kapsamaktadır. Burada dile getirilen yarar yüceltmeyi hak etmektir.[542] Hak etmeksizin yüceltme lutfunda bulunma kabîhtir. Tûsî’nin ortaya koymuş olduğu bu delile çeşitli itirazlar yöneltilmiştir:

---

538 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 305b.
539 Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf” *DİA,* Ankara, 2011, XL, 385-386; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar,* İstanbul, 2002, s. 302.
540 Tûsî, *Kitâbu Kavâidi’l-Akâid,* s. 64.
541 Hillî, *a.g.e.,* s. 297; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 992; Bâbertî, vr. 135a.
542 İsfehânî, yüceltmeyi hak etme yanında teklîfin büyük faydaları sunma özelliğinden de bahsetmektedir. (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* ay.) Kuşçu ise bu özelliği dile getirmemektedir.

1. Bir yarara ulaştırmak için gerçekleşen teklîf, insanı ilk önce yaralayıp sonra da tedavi etme mesabesindedir. İnsanı ilk önce yaralayıp sonra da tedavi etmek kabîh olduğu gibi aynı şekilde teklîf de kabîhtir.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Yaralama salt zarar olup tedavi de bu zarardan kurtulmak için gerçekleştirilir; fakat teklîfte çok büyük faydalar mündemiç olup sadece kendisi sebebiyle gerçekleşen sıkıntıdan kurtulmaktan ibaret değildir. Tûsî bu cevaba "önce yaralayıp sonra tedavi etmenin hilâfına" sözüyle işaret etmiştir.

2. Bir yararı ulaştırmak için gerçekleşen teklîf karşılıklı alıp verme (muâvaza) mesabesindedir. Bunda iki tarafın da rızasının bulunması şartı vardır. Aynı şekilde teklîfte mükellefin rızasının bulunması şartı gerekmektedir. Aksi halde teklîf kabîhtir.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Karşılıklı alıp verme fiilinde iki tarafın rızasına ihtiyaç duyulması, teklîfin hilâfına insanların birbirleriyle münasebetlerinde farklı amaçlar taşımaları sebebiyledir. Halbuki teklîf sayesinde elde edilen sevabın seçiminde insanlar hiçbir farklılık göstermezler. Bu sebeple mükellefin rızasına ihtiyaç duyulmaz.

3. Teklîfin bir yararın ulaştırılması için gerçekleştiği kabul edilmemektedir; çünkü teklîfin geçmişte elde edilen bir nimete şükretme amacıyla gerçekleşmesi ihtimal dâhilindedir.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Teklîf, geçmişte elde edilen nimete şükretme amacıyla gerçekleşirse, karşılığında sıkıntının meydana gelmesi sebebiyle nimet, nimet olma özelliğini kaybeder.[543]

Tûsî, son iki itiraza verilen cevaplara "karşılıklı alıp verme (muâvaza) ve şükür bâtıldır" diyerek işaret etmesinin[544] ardından teklîfin hasen oluşu hakkında diğer bir delili ortaya koyar: "İnsanoğlu, ecir ve sevap ilavesi beraberinde riyâzet, âlî

[543] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 992-994.
[544] Şirinov, teklîfin hasen olmasına dair yapılan itirazlar ve Tûsî'nin bunlara verdiği cevaplarla alakalı olarak "Tûsî bunların sadece doğru olmadığını belirtmekle yetinmektedir. Bu sorulara [itirazlara] cevabı ise *Tecrîd* şârihleri vermektedir" demektedir. (bkz. Şirinov, *a.g.e.,* s. 203.) Halbuki Tûsî'nin "önce yaralayıp sonra tedavi etmenin hilâfına. karşılıklı alıp verme (*muâvaza*) ve şükür bâtıldır " şeklindeki ifadeleri eserin uslûbuna uygun bir şekilde işâretle verilen cevaplardır. Şârihlerin sözleri musannifin ifadelerinin açıklamalarıdır.

meseleler hakkında tefekkürün sürekliliği ve adaletin devamlılığını gerektiren uyarıların hatırda tutulması hususlarında kullanılması faydalı olan kânunu lüzumlu kılan yardımlaşmaya muhtâçtır"

Şerhini aynı şekilde İsfehânî'nin lafızlarını iktibâsla gerçekleştiren müellifimiz Tûsî'nin bu sözüyle teklîfin hasen oluşu hakkında İslâm filozoflarının metoduna işaret ettiğini belirtir. Kuşçu'nun delille alakalı açıklamalarını aktarmadan önce bunun İslâm filozoflarının metodu olarak dile getirilmesinin gerekçesini açıklamak istiyoruz. Hillî, delilin açıklamasını yapmadan önce, Tûsî'nin "teklîf, kendisi olmaksızın elde edilemeyen yararı kapsadığı için hasendir" ifadesiyle kelâmcıların delilini ortaya koyduğunu, bunun ardından İslâm filozoflarının delilini dile getirdiğini belirtmektedir.[545] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, üzerinde durmakta olduğumuz delil haddizatında, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin Makâmatü'l-ârifîn bölümünde nübüvvetin gerekliliğini isbât sadedinde vaz edilmiştir.[546] Bu sebepledir ki Tûsî de ilgili delili Kavâidü'l-akâid'de aynı şekilde nübüvvetin isbâtı hususunda kullanmaktadır.[547] Bu çerçevede akla gelebilecek diğer bir soru nübüvvet ile alakalı bir delil, teklîf meselesinde niçin istidlâlin konusu olmaktadır? Allah'ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının ve sorumlu kıldığı halde ona yol göstermemesinin hikmetle bağdaşmaması ve O'nun sıfatlarıyla çelişmesi durumunun aynı zamanda hem nübüvvet hem de teklîfin sübûtunun gerekçesini oluşturması[548] bu iki konunun esasta bir olduğunu gösterir. Bunun yanında hüsün ve kubuhun akılla tesbit edilebileceğini kabul eden Mu'tezile de dâhil olmak üzere düşünce ekollerinin tamamının teklîfin nübüvvet vasıtasıyla gerçekleşeceği konusunda hemfikir olması bu iki unsurun birbirinden tefrîk edilemeyeceğini göstermektedir. Nitekim Râzî, teklîfin kabîh olması hususunda dile getirilen iddiaların tamamının nübüvvet hakkında gerçekleşen şüpheden ibaret olduğunu belirtir.[549]

---

545 Hillî, *a.g.e.,* s. 299.

546 İbn Sînâ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* içinde), İstanbul, ts., s. 370-371.

547 Tûsî, *a.g.e.,* s. 77-79. Fahreddin er-Râzî, mezkûr delili nübüvvet konusu içinde filozofların görüşü olarak belirtmektedir. (bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 157.)

548 Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet" *DİA,* Ankara, 2007, XXXIII, 282; Sinanoğlu, agm., agy.

549 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl,* vr. 316a.

Kuşçu, delilin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: Allah, yalnızca bir sanat erbabının hayatı boyunca gerçekleştirmeye güç yetiremeyeceği her biri bir zanaata bağlı olan gıda, giyim, yaşam alanı, silah ve bunların benzerlerine ihtiyacından dolayı insanı, geçiminde tek başına bağımsız olarak yaşayamayacağı bir biçimde yaratmıştır. Diğerinin yaptığı bir iş karşılığında bir diğerinin de başka bir iş yapması yoluyla bu ihtiyaçların giderilmesinde yardımlaşan ve ortak hareket eden topluluk vasıtasıyla bu işler kolaylaşır. Örneğin bazıları diğerleri için çiftçilikle uğraşırken diğerleri de bazıları için fırıncılıkla meşgul olur; biri başkası için terzilik yaparken başkası da onun için iğne temin eder. Diğer işler de buna uygun bir şekilde devam eder ve geçim hemcinslerin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Bundan dolayı, insan tabiatı gereği medenîdir denilmiştir. İslâm filozoflarının ıstılâhında medenî olma (temeddün) bir arada bulunmadan/toplumdan (ictimâ) ibâret olup ancak aralarında münâsebet ve adalet var oldukça toplum dirlik düzenlik içinde bulunur; çünkü toplum içindeki her bir ferd ihtiyâç duyduğu şeyi arzular ve ihtiyâç duyduğu şey hakkında kendisiyle rekabete giren kişiye öfke duyar. Bu durum, kişiyi başkasına zulmetmeye yöneltir, sonuçta fitne ve kargaşalık ortaya çıkar ve toplum ve onun düzeni bozulur. Toplum içindeki ferdlerin münâsebetlerinin ve adaletin yalnızca, sünnet ve şerîatla ifade edilen kanunların vaz edilmesiyle tayin edilebilen kısımları vardır. Bu sebepten ötürü gerektiği şekilde kanun koyması için bir şâri'nin varlığı gereklilik arzeder. İnsanlar kanun ve şerîatın vazında anlaşmazlığa düşerlerse fitne ve kargaşa ortaya çıkar, bu yüzden kendisinden gelen kanun ve şerîatı kabullenmede diğerlerinin ona boyun eğmesi için şâri'in itaati hak etme özelliğiyle diğerlerinden ayrılması gerekir. Bu hak etme onun Allah tarafından vazifelendirildiğini gösteren deliller (mucize) vasıtasıyla özel olmasıyla gerçekleşir. İnsanların büyük bir kesimi şerîatın ihlâl edilmesini küçümser. Arzularına yönelik hevesleri onlara gâlip geldiğinde günaha ve şerîata aykırı şeylere yönelirler. İtaatkâr için sevap, isyankâr için de ıkâb söz konusu olduğunda korku ve umut onları itaate ve günahın terkine götürür. Şerîatın sağladığı düzen onun aksine bir halden daha güçlü olur. Sonuçta, şerîatı vaz edeni ve amellerin karşılığını vereni bilmek insanlara vâcib olur. Bu bilgiyi muhâfaza eden bir sebep gerekir ki bunun için şerîatın sahibini ve ceza vereni hatırlatan ibâdetler kural haline getirilmiştir. Tekrarlarla hatırda tutmanın son derece sağlam olması gayesiyle ibâdetler insanoğluna tekrarlatılır. Buna binaen şerîatı vaz edenin, onların üzerinde güç yetiren bir yaratıcının varlığını tasdîke, Allah

tarafından onlara gönderilmiş olan sözü doğru (sâdık) olan kendisine imâna, uhrevî va'd, vaîd, sevap ve ıkâbı itirafa, yücelik sıfatlarıyla yaratıcının zikredildiği ibâdetleri yerine getirmeye ve muâmelelerinde insanların ihtiyâç duyduğu kanununa boyun eğmeye davet etmesi gerekir. Böylece insanoğlunun işlerinin düzenini sağlayan adalete davet devamlı gerçekleşir. Şerîatı vaz edenin ortaya koyup insanları çağırdığı yol olan bu kanunun şu üç hususta kullanılmasında yarar vardır:

1. Nefsâni kuvvetlerin, nefs-i nâtıkanın cenâb-ı kudsa yönelimine mâni olan şehvete ve öfkeye tâbî olmasını engelleyen eğitimi.

2. Maddî unsurlardan ve hissî bulanıklıklardan yüce olan şeyler hakkında -mânevî uyanıklığa ulaştıran- tefekkürün sürdürülmesi.

3. Şerîatı vaz edenin iyilik yapana va'd, kötülük yapana da vaîd şekillerinde gerçekleşip âhiretteki ecir ve sevap ilavesiyle beraber dünyada adaletin sürekliliğini gerektiren uyarılarını hatırda tutma.[550]

Teklîfin hasen olmasının sebeplerini belirtmesinin ardından Tûsî, onun Allah üzerine vâcib olduğunu "kötülüklerden engellemesi sebebiyle vâcibdir" diyerek delillendirir. Kuşçu ise musannifin bu ifadesini şu şekilde açıklar:

Teklîfin Allah'a vâcib olup olmadığı hususunda ihtilâf vuku bulmuş, Eş'ariyye, O'na hiçbir şeyin vâcib olamayacağı ilkesine binâen teklîfin zorunluluğunu olumsuzlarken Mu'tezile, olumlamıştır. Tûsî de Mu'tezile'nin düşüncesini tercih ederek şu şekilde istidlâlde bulunmuştur: Teklîf kötü fiiller yapmayı engeller, kötü fiillerin engellenmesi de vâcibdir teklîf de vâcibdir. İnsanın tabîatı icabı şehevî duygulara ve hazlara meyli olmakla birlikte bunların haram olduğu bilgisine sahip olduğunda yapmaktan vazgeçer.

Tûsî'nin "teklîfin iyiliğinin (hüsün) şartları: Zararının olmaması, fiilden önce olması, taalluk ettiği şeyin mümkün olması, iyiliği dışında bir sıfatın sübûtu, teklîf

[550] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 994-998; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 306b. Kuşçu'nun bu açıklamalarını genel olarak İsfehânî'den iktibâs ettiği bariz bir biçimde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kullanmış olduğu bazı lafızlar Râzî'nin metnini de okumuş olduğunu göstermektedir. (krş. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* s. 449-450.) İsfehânî'nin ise mezkûr açıklamalarında Tûsî'nin ifadelerinden yararlandığı görülmektedir. (bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* s. 371-372.)

edenin (mükellif) fiilin sıfatlarını, fiille hak edilen miktarı bilmesi, kabîhin kendi hakkında imkânsız olması; mükellefin fiile kudreti, fiili bilmesi, bilgisine muktedir olması ve fiilin âletine sahip olması" sözüyle, teklîfin iyiliğinin şartlarına işaret ettiğini belirten Kuşçu, bu şartların bağlantılarını şu şekilde açıklar: Bu şartlardan bir kısmı teklîfin bizzat kendisiyle, bir kısmı kendisiyle sorumlu olunan fiille, bir kısmı teklîf edenle ve bir kısmı da mükellefin kendisiyle alakalıdır. Bu açıklamasının ardından İsfehânî'nin şerhini herhangi bir katkıda bulunmaksızın sadece iktibâs ederek konunun ayrıntılarını aktarır:

Teklîfin bizzat kendisiyle alakalı olan iki şart söz konusudur:

1. Başka bir teklîfin ihlâlini gerektiriyor olmakla teklîfin mükellef için mefsedet olmaması ve başka bir mükellef için mefsedet olmaması anlamında teklîfte mefsedetin olmamasıdır.

2. Zaman bakımından teklîfin fiilden önce var olmasıdır. Mükellef bu sayede geçmiş zaman içinde fiil hakkında istidlâlde bulunmaya güç yetirir ve bunun sonucunda fiil, gerçekleşmesinin gerektiği zamanda var olur.

Fiille alakalı olan şart aynı şekilde iki kısımdır:

1. Fiilin varlığının mümkün olmasıdır. Tûsî, bu hususa "taalluk ettiği şeyi mümkün olması" diyerek işaret etmiştir. Çünkü imkânsızın teklîfi faydadan hâlidir.

2. Fiilin teklîfi söz konusu olduğunda fiilin iyiliğinin dışında bir vâcib veya mendûb gibi bir sıfatı da kapsamasıdır.

Teklîf edenle alakalı olan şartlar şunlardır:

1. Kötü fiillerin işlenmesini ve vâcib ve mendûbdan kaçınmayı teklîf etmemesi için fiilin sıfatlarını bilmesi.

2. Zulme sebebiyet verecek olan sevâbın eksik olması durumunun ortaya çıkmaması için fiil sebebiyle elde edilecek sevâbın miktarını bilmesi.

3. Vâcibe zarar vermemesi için kabîhin teklîf eden hakkında imkânsız olması ki böyle olmadığında sevabı hak eden sâbit olmamaktadır.

Mükellefle alakalı olan şartlar şunlardır:

1. Fiile güç yetirebilir olması.

2. Fiili bilmesi veya bilgisine güç yetirebilmesi.

3. Fiili gerçekleştirmek için âlet gerekliyse fiili işlemek için gerekli olan âlete sahip olması.[551]

Teklîfin hasen olabilmesi için taşıması gereken şartları belirlemesinin ardından Tûsî, handi hususların teklîfin konusu olduğunu açıklamaya yönelir. Bu meyanda "Teklîfin müteallakı ya aklî veya sem'î olan ilim ya zan yahutta ameldir" diyerek konunun izahını tamamlar.

Kuşçu, Hillî ve İsfehânî'nin şerhlerini mezc ederek Tûsî'nin sözünün anlamını şu şekilde tasrîh etmektedir: Müteallak yani teklîf edilen şey bazen ilim, bazen zan, bazen de amel olur. Teklîf edilen şey ilim olduğunda, sem'in istinâd ettiği Allah'ın varlığını, O'nun kâdir ve âlim oluşunu bilme türünden sırf aklî bilgi olabildiği gibi bazen de âhiret hallerinin bilinmesi örneğinde olduğu gibi aklın kendisine dayandığı,[552] isbâtı ancak şerîat ve peygamberin haber vermesiyle mümkün olan sem'î bilgi olur. Kıblenin bilinmesi örneğinde olduğu gibi birçok şey zannın konusu iken, namaz, zekât gibi hususlar amel kapsamındadır.[553]

Tûsî, "icmâ sebebiyle ve sevâbın ulaştırılması amacıyla teklîf son bulur" demektedir.

Hillî, Tûsî'nin dile getirdiği icmâın yalnız Müslümanlar arasında gerçekleşmediğini, müslüman olsun ya da olmasın teklîfin sonlanması hususunda ittifak halinde olduklarını belirtir.[554] Kuşçu ise musannifin sözünü İsfehânî vasıtasıyla şu

---

[551] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 999-1000; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 307a.
[552] Hillî, *a.g.e.,* s. 301.
[553] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1001.
[554] Hillî, *a.g.e.,* agy.

şekilde açıklar: Kesin olan icmâ sebebiyle teklîfin mükelleften ayrılması gerekir; çünkü teklif mükelleften ayrılmasa sevâbın mükellefe ulaştırılması mümkün olmaz. Bu önermenin son kısmının (tâlî: "sevâbın mükellefe ulaştırılması mümkün olmaz") yanlışlığı açıkça ortadadır. Mezkûr kıyasta mevcûd olan gereklilik şöyle açıklanır: Teklîf sıkıntıyı gerektirir, sevab ise sıkıntıdan kurtulmayı gerektirir. Bu ikisinin bir arada bulunması imkânsızdır. Teklîf sürekli geçerli olsa bu durumda sevâb da daima yok olur ve onun hak edene ulaştırılması mümkün olmaz.[555]

Daha önce geçtiği üzere mükellefe nisbetle zararın olmaması, teklîfin iyi oluşunun şartlarından biri olarak dile getirilmişti, halbuki kâfire teklîfte bulunma ona zarar vermektedir; çünkü teklîf dünyada sıkıntıyı âhirette de cezâyı gerektirmektedir, şeklinde bir düşüncenin ileri sürülmesi ihtimaline karşı Tûsî, "Teklîfin iyi (hüsün)oluşunun sebebi geneldir, kâfirin zarar görmesi seçiminin kötülüğü sebebiyledir kâfire teklîfte bulunma, -şart koştuğumuz şeyin hilâfına teklîf itibariyle olmayan-zarardır" diyerek cevap verir. Kuşçu, bu cevabın açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: Öncelikle teklîfin iyi oluşunun sebebi sevâbı sunmaktır ve sevâbın sunulması mü'min ve kâfiri beraberce kapsadığından dolayı genellik arz etmektedir. Bununla beraber kâfir için gerçekleşen zarar teklîften kaynaklanmamıştır; bilakis seçiminin kötü oluşundan kaynaklanmıştır. Teklîfin iyi oluşu hususunda yokluğunu şart koştuğumuz zarar ise bizzat teklîfin kendisinden kaynaklanan zarardır.

Teklîfin mü'min için olduğu gibi kâfir içinde faydalı olduğunu yukarıda aktardığımız açıklamalarıyla ortaya koyan Tûsî "fayda sâbittir" ifadesini dile getirmektedir. "Daha önce teklîfin faydası dile getirilmiş iken musannifin tekrar aynı sözü dile getirmesindeki amaç nedir?" şeklinde bir soru akla gelmektedir. Kuşçu, bu söz ile muhâliflerin yönelttiği gizli bir soruya cevap verildiğini dile getirir ve bu sorunun açıklamasını Hillî'nin ifadelerini iktibâs ederek şu şekilde yapar: Kâfirin teklîfe muhatap kılınmasında hiçbir fayda yoktur; çünkü teklîfin faydası sevaptır; kâfir için herhangi bir sevab söz konusu olmaması sebebiyle ona teklîfte bulunmanın bir faydası yoktur ve teklîf abes hükmünde olmaktadır. Bu soruya karşı Tûsî, sadece "fayda sâbittir" demekle şu cevabı vermektedir: Kâfirin teklîfe muhatap kılınmasında hiçbir

---

555 İsfehânî, *a.g.e.,* agy.

faydanın olmadığını kabul etmiyoruz, aksine fayda sâbittir ve o da mü'min hakkında düşünülen sevabın kendisi değil sevabın sunulmasıdır;. Sevab ise teklîfin faydası -yani sevabın sunulması- olmayıp teklîf edilene mükellefin uymasıyla elde edilen faydadır.[556]

1.4.8. Lutuf

Mu'tezile anlayışı tarafından "vücûb alellah" kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline gelen lutuf,[557] mezkûr anlayışa uygun olarak Tûsî'nin düşüncesinde ifadesini bulur. O, hüsün-kubuh ve vücûbun aklî olduğunu kabul edenlerin ihtilâfa düştüklerini bununla beraber Mu'tezile'nin çoğunluğunun lutfun Allah'a vâcib olduğunu düşündüğünü belirtir.[558] *Tecrîd'*de "lutuf, amaç kendisiyle elde edildiği için vâcibdir" diyerek Mu'tezile düşüncesini benimsemiş olduğunu ortaya koyar.

Kuşçu, musannifin bu ifadesini şerhe başlamadan önce, İsfehânî'nin ifadeleriyle Mu'tezile'ye ait lutuf tarifini belirtir. Buna göre lutuf, kulu zorlamaksızın tâate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şeydir. Mu'tezile'ye göre lutuf vâcib olup Tûsî'nin de onların görüşünü benimsediği görülür.[559] Müellifimiz lutfun tarifini belirttikten sonra Tûsî'nin yukarıda geçen ifadesini açıklamaya yönelir ve bunu gerçekleştirirken Hillî'ye ait olan metni kullandığı müşâhede edilir. Kuşçu şöyle demektedir: Musannif bu hususta şu şekilde bir istidlâlde bulunur: Lutuf, teklîf edenin amacının kendisiyle gerçekleştiği şeydir, böyle olan her şey vâcibdir, lutuf da vâcibdir. Böyle olmadığı takdirde şu sebepten dolayı amacın bozulması gerekir: Teklîf eden, mükellefin ancak lutuf sayesinde tâatte bulunacağını bildiği zaman, şayet lutuf olmaksızın onu sorumlu tutarsa kendi amacını bozmuş olur. Bu düşüncenin misali şudur: Bir kişi başka bir kişiyi kendi yemeğine davet eder, halbuki o davet edilen kişinin ancak edep dairesinde bir tavırla davet edildiğinde icâbet edeceğini de bilmektedir.

---

[556] Hillî, *a.g.e.,* s. 302. Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 307b. İsfehânî ise gizli sorunun cevabında, "kâfirin teklîfe muhatap kılınmasında hiçbir faydanın olmadığını kabul etmiyoruz, aksine fayda sâbittir ve o da mü'mine nisbetle olduğu gibi sevabın sunulmasıdır" demektedir. (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1003.) Hillî'nin metni sevâb ve sevâbın sunulması arasındaki farkı açıklarken kanaatimizce İsfehânî bu ayrımı yapmayarak konuyu bir nebze de olsa eksik bırakmaktadır. Kanaatimizce Kuşçu, bu iki metin arasındaki farkı gördüğü için Hillî kaynaklı olarak bu kısmı şerhetmiştir.

[557] İlyas Çelebi, "Lutuf" *DİA,* Ankara, 2003, XXVII, 239.

[558] Tûsî, *Kavâidü'l-akâid,* s. 63.

[559] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1004. İsfehânî'nin yapmış olduğu lutuf tarifinin aynen Tûsî'den alındığı anlaşılmaktadır. (krş. Tûsî, *Telhîs,* s. 148.)

Bununla birlikte davette bulunan kişi edep dairesinde bir tavır ortaya koymadığında kendi amacını bozmuş olmaktadır.[560]

Tûsî, lutfun vücûbunu açıklamasının ardından onun kısımlarını şu şekilde açıklar "lutuf, **(i.)** Allah'ın fiili olursa O'na vâcib olur. **(ii.)** Mükellefin fiili olursa lutfu mükellefe bildirmesi ve gerekli kılması Allah'a vâcib olur. **(iii.)** Allah ve mükellefin dışında birinin fiili olursa lutfun içinde bulunduğu fiilin teklîfinde fiilin bilgisi şarttır."[561] Kuşçu ise lutfun kısımlarına dair herhangi bir açıklamada bulunmaksızın diğer bir meseleyi değerlendirmeye yönelir.

Tûsî'nin, "kabîhin yönleri bulunmamaktadır, kâfir lututtan mahrum kalmamaktadır, saadet ve şekavetin bildirilmesi mefsedet değildir" diyerek lutufta bulunmak Allah'a vâcibdir, düşüncesine karşı Eş'ariyye'nin ileri sürdüğü itirazlara işaret ettiğini belirten Kuşçu, yapılan itirazların ve bu itirazlara Tûsî'nin verdiği yanıtları Hillî'ye başvurarak şu şekilde açıklar:

1. Lutuf, kubuh yönlerinden hâlî olduğunda vâcibdir; çünkü fayda yönü, zarar yönleri yok olmadıkça vâcib olma hususunda yetersizdir. Vâcib olduğunu belirttikleri lutfun, bilgileri dışında olan kubuh yönünü kapsaması niçin câiz olmasın? Şayet bu cevâz geçerli ise o halde lutuf vâcib olmamaktadır.

Cevap: Kubuh yönleri bizim bilgimiz dâhilindedir; çünkü iz onların terkiyle sorumlu tutulmuşuzdur. Bu da göstermektedir ki kubuh yönü söz konusu değildir. Tûsî bu cevabı "kabîhin yönleri bulunmamaktadır" diyerek ifade etmiştir.

2. Kâfir, ya lutfun varlığıyla beraber yada yokluğuyla beraber mükellef tutulmaktadır. Kâfirin luftun varlığıyla beraber mükellef tutulması bâtıldır. Bâtıl olmadığı kabul edildiği takdirde kâfirin, kâfir değil de mü'min olması gerekir; çünkü lutuf, lutfedilenin yanında gerçekleşen şeydir. Kâfirin lutfun yokluğuyla beraber

---

560 Hillî, *a.g.e.,* s. 303. Kuşçu'nun aktardığı mefhûmun diğer bir ifadesi de şu şekildedir: "Esasen Allah, mükellef kılmadan önce insanı irade hürriyetine ve fiil yapma gücüne muktedir kılar. Sevap derecesine ulaştırma hikmeti çerçevesinde insanı mükellef kıldıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın, lutufta bulunması halinde emirlerine itaat edip yasaklarından uzaklaşmayı tercih edeceğini bildiğinden kulundan bu lutfu esirgememesi gerekir, aksi takdirde kulunu sevap derecesine ulaştırma amacını bozmuş olur." (bkz. Çelebi, agm. gy.)

561 Lutfun kısımları hakkında daha ayrıntılı açıklamalar için (bkz. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* , s. 301; Koloğlu, *a.g.e.,* s. 388-389.)

mükellef tutulması ise ya lutfun yokluğu, onu gerçekleştirme gücünün olmamasından kaynaklanır, bu durumda Allah'ın aciz olması durumu ortaya çıkar; yada onu gerçekleştirme gücünün olmasıyla birlikte yok olması durumudur ki bu durumda da vâcibin bozulması gerekli olur.

Cevap: Lutfun mânası, meydana geldiği esnada lutfun içinde bulunduğu fiilin gerçekleşmesi değildir; aksine daha önce belirtildiği üzere lutfun içinde bulunduğu fiilin gerçekleşmesini yaklaştıran ve onun varlığını yokluğuna tercîh eden şeydir. Lutfun varlığıyla beraber ondan daha güçlü olan bir zıddının gerçekleşmesi câizdir. Kâfirin kötü olan seçimi örneğinde görüldüğü gibi lutfun zıddı olan bir şey lutfa üstün gelebilmektedir. Tûsî, bu cevaba "kâfir lutuftan mahrum kalmamaktadır" sözüyle işaret etmiştir.

3. Lutuf, Allah'a vâcib olsa, lutfa zıt olan bir şey O'ndan meydana gelmez; çünkü iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır. Allah'tan lutfun zıddı olan bir şeyin meydana elmesi şu şekilde gerçekleşmektedir: Allah bazı mükelleflerin Cennet ehli bazılarının da Cehennem ehli olduklarını bildirmiştir. Bu bildirim ilk grubu tevekküle, ikinci kısmı da ümitsizliğe götüreceğinden taat fiillerini yerine getirmeyip masiyetlere yöneleceklerdir.

Cevap: Bu bildirim mefsedet değildir; çünkü kendisiyle birlikte masiyetlere yönelmeyi ve tâat fiillerinden kaçınmayı imkânsız kılan lutuflardan hâsıl olan Cennet ehli olma bildirimiyle bağlantılı olmasının cevâzı sebebiyle bu bildirim mefsedet değildir. Cehennem ehli olma bildirimi ise Ebû Leheb gibi bir câhile nisbet edilmiştir. Onu ümitsizliğe düşürecek bildirimin doğruluğunu bilmediği için hakkında bir mefsedetten bahsedilemez.[562] Tûsî, bu cevaba "saadet ve şekavetin bildirilmesi mefsedet değildir" diyerek işaret etmiştir.

Tûsî, "lutfu men etmekle birlikte Allah'ın yergisi değil azabı kabîh olur " diyerek lutfun vücûbuna dâir yapılan diğer bir itiraza cevap vermektedir.

---

[562] Hillî, *a.g.e.,* s. 304-305.

Kuşçu, daha önce olduğu gibi Hillî'nin ifadeleriyle şerhini şu şekilde sürdürmektedir: Teklîf eden mükellefi lutuftan men ettiğinde, onu ıkaba uğratması kabîh olmaktadır; çünkü bu fiil masiyeti emretme ve ona zorlama mesabesinde olması sebebiyle azaba uğratma kabîh fiil statüsündedir. Lutuftan men edilip azaba uğratıldığı takdirde, Allah'ın "Eğer biz, bundan önce onları bir azapla helak etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Bize bir elçi gönderseydin"[563] sözünde olduğu gibi mükellefin "niçin bana lutfetmedin?" deme hakkı doğar. Bu âyette Allah, peygamberin gönderilmesiyle hâsıl olan lutfu onlardan men ettiği takdirde bu soruyu sorma hakkına sahip olacaklarını, mezkûr soruyu sorma haklarının da ancak peygamber göndermeksizin helak edilmeleri kötülüğünün gerçekleşmesi durumunda söz konusu olacağını bildirdi. Teklîf edenin mükellefi yermesi ise kabîh olmamaktadır; çünkü yergi kötülüğü yapanın hakkı olup mükellefin hak ettiği ıkâbın hilafına teklîf edene has değildir. Her ne kadar masiyetlere sevk eden kendisi olmakla birlikte İblis'in Cehennem ehlini yerme hakkı düşmediği gibi bir insan, başkasını kötü bir fiil yapmaya sevk etse, o kişi de bunu yapsa sevk eden kişiden yergi hakkı düşmez.[564]

Tûsî, lutuf konusunda bahsi geçen itirazları yanıtlamasının ardından lutfun ahkâmını belirtmeyi amaçlayarak bu hususta vârid olan beş hükmü ifalendirir:[565]

1. "Münâsebet gerekir."

Kuşçu, bu hükmün şerhinde Hillî'nin metnine başvurarak şu açıklamayı yapar: Lutufla lutfun içinde bulunduğu fiil arasında bir münâsebet olması gerekir. Münâsebetin mânası, lutfun husûlünün lutfun içinde bulunduğu fiilin husûlünü gerektirmesidir. Böyle olmadığı takdirde, **(i.)** lutuf olmada başkasının lutuf olmasından evlâ olmaz ve bu durumda bâtıl olan tercîh edici olmaksızın tercîh gerekir; **(ii.)** bu fiilde lutuf olması başka bir fiilde lutuf olmasından evlâ olmaz ve yine bâtıl olan tercîh edici olmaksızın tercîh gerekir. Tûsî, bu iki duruma "aksi takdirde lutuf ve lutfun içinde bulunduğu fiile nisbetle tercîh edici olmaksızın tercîh gerçekleşir" diyerek işaret etmiştir.[566]

---

[563] Tâhâ 20/134.
[564] a.mlf., *a.g.e.,* s. 305.
[565] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1008.
[566] Hillî, *a.g.e.,* s. 305-306.

2. “Zorunluluğa ulaşmaması gerekir.”

Kuşçu, bu hükmü ve ilerde zikredilecek olan diğer hükümleri İsfehânî’den iktibâsta bulunarak şu şekilde şerh etmektedir: Lutfedileni gerektirme hususunda lutfun zorlama sınırına ulaşmaması gerekir, aksi takdirde anlamında yer alan zorlamanın olmaması zarûretinden dolayı lutuf lutuf olmaktan çıkar.

3. “Mükellefin lutfu icmâlî veya tafsîlî olarak bilmesi gerekir.”

Lutfun mükellef tarafından icmâlî veya tafsîlî olarak bilinmesi zorunludur; çünkü mükellef lutfu, lutfedileni ve lutuf ile lutfun içinde bulunduğu fiil arasındaki münâsebeti bilmiyorsa lutuf, lutfun içinde bulunduğu fiili yapmayı mükellefe gerekli kılmaz. İcmâlî bilgi fiili gerektirmede yeterli ise tafsîlî bilgi zorunlu olmaz. Şayet icmâlî bilgi yetersiz ise o takdirde tafsîli bilgi zorunlu olur.

Kuşçu, Tûsî’nin bu şekilde müstakil bir hüküm belirlemesi hakkında bizzat kendisine ait olan bir eleştiri dile getirir:

> “Bu düşüncede bir problem vardır; çünkü lutuf, hakîkatte (nefsü’l-emr) lutuf ile lutfun içinde bulunduğu fiil arasındaki münasebet sebebiyle, bu münasebet mükellef için malûm olsun veya olmasın, fiili gerektirir.”[567]

Erdebîlî, şârihin bu eleştirisine yönelik şunları dile getirir: Kuşçu, Tûsî’nin ifadesini “lutfun mükellef tarafından icmâlî veya tafsîlî olarak bilinmesi zorunludur” şeklinde açıklamıştır. Halbuki Tûsî’nin ifadesi, “teklîf edenin lutfu bilmesi, yani lutfun tafsîlî veya icmâlî olarak yaklaştırıcı olduğunu bilmesi gerekir ki bunun sonucunda lutfun gerçekleşmesini gerekli kılsın” şeklinde anlaşılabileceği gibi “mükellefin teklîf edenin lutfu gerçekleştirdiğini bilmesi gerekir” şeklinde de anlaşılabilir. Yapılan bu açıklamaya göre Kuşçu’nun eleştirisi geçersiz hale gelir. Şaşırtıcı olan bahsettiğimiz bu hususa hiçbir işaret bulunmayan bir şekilde Tûsî’nin sözünü çözümlemiş olmasıdır. “Mükellefin lutfu bilmesi gerekir; çünkü lutfu bilmediğinde lutfun içinde bulunduğu fiili gerçekleştiremez” şeklindeki zâhir mânaya göre Kuşçu’nun eleştirisinin benzeri şu

[567] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm,* vr. 308b.

şekilde geçerli olur: Mükellef lutfu bilmese dehakîkatte lutfun içinde bulunduğu fiili ve lutfun varlığını bilmek yeterlidir.[568]

4. "Lutuf, hüsün yönüne zâid olmaktadır"

Lutfun vâcib veya mendûb olmak gibi hüsün yönüne zâid bir sıfatı kapsaması gerekmektedir.

5. "Lutfa serbestlik dâhil olur"

Lutfun belirli bir fiil olması zorunlu değildir; üç keffaret örneğinde olduğu gibi diğer fiilden amaçlanan fayda yönünü içerir ve onun yerini tutar halde ise iki fiilden her birinin lutuf olması câizdir. Bununla birlikte Tûsî,"mübâdil iki fiilin hüsnü şarttır" diyerek, her biri lutuf olan ve diğerinin yerini tutan iki fiilin her birinin hüsün niteliğini hâiz olup kubuh yönünü barındırmamasının şart olduğuna işaret etmiştir.[569]

1.4.9. Elem

Tûsî, elem konusunu şu şekilde vaz eder: "Yalnızca bizden sâdır olan bazı elemler kabîh iken Allah'tan ve bizden sâdır olan bazı elemler hasendir. Elemin hasenliği ya hak edilmesi yada kendisine zâid olan bir faydayı veya kendisine zâid olan bir zararın defedilmesini kapsaması yahutta âdetullaha uygun veya defetme yönü üzere olmasıdır. Faydayı kapsayan elemde lutuf gereklidir."

Kuşçu, Tûsî'nin ifadesini, her hangi bir tasarrufta bulunmaksızın İsfehânî'nin metnini iktibâs ederek açıklamayı tercîh eder: Tûsî, lutfun vücûbunu açıklamasının ardından şu konuları ortaya koydu: Lutuf iki kısımdır: **1.** Dinde fayda. **2.** Dünyada fayda. Dindeki fayda da yine iki kısma ayrılmaktadır: **1.** Zarar. **2.** Fayda. Zarar elem, hastalık, pahalılık ve benzerleridir. Fayda ise sağlık, rızıkta genişlik, ucuzluk ve benzerleridir.

Elemin hüsün ve kubhu hakkında ihtilâf gerçekleşmiş Eş'ariyye, ceza olmaksızın direkt veya ceza karşılığında yahutta sonrasında onun yerine bir ıvaz olsun

---

[568] Erdebîlî, *a.g.e.,* s. 163-164.
[569] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1008-1009.

veya olmasın Allah'tan sâdır olan elemlerin hasen olduğu düşüncesini benimsemiştir. Seneviyye mensupları, zulmetten sâdır olduğunu düşündükleri elemlerin hepsinin zâtî olarak kabîh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tûsî ise hiçbir suçu olmayan kimselere karşı bazı mükellefler tarafından vukûa getirilen elemlerde olduğu gibi sadece insandan sâdır olan bazı elemlerin kabîh olduğunu, buna mukabil Allah'tan ve insandan sâdır olan bazı elemlerin ise hasen olduğunu kabul etmiştir. Elemin hasen olmasının sebebi, hak etme, eleme zâid olan bir faydayı, eleme zâid olan bir zararı gidermeyi kapsaması, ateşe atılan bir canlı hakkında Allah'ın yaptığı gibi âdetullahın gereğince olması, saldıranı defetmede vâki olduğu gibi defetme yönü üzerine vâki olmasıdır. Elemin bu şeylerden birini kapsadığını bildiğimizde onun hasen oluşuna kesin olarak hükmederiz. Elem çeken için hâsıl olan faydayı kapsadığı halde Allah'ın direkt olarak yaptığı elem, elem çeken veya başkası için lutuf olmakla meşrûttur; çünkü faydasının olmaması zulmü, lutuf olmaması abesi gerektirir ki zulüm ve abes Allah hakkında düşünülemeyen kabîh fiillerdir.[570]

Tûsî "hak eden hakkında ıkâb olması câizdir" diyerek Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü belirtmiştir. İsfehânî, Tûsî'nin bu sözünün Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesi olduğunu belirtirken Kuşçu, bu hususa temas etmeksizin yalnızca ifadenin açıklama kısmını iktibâs ederek şu açıklamayı yapar: Fâsık ve kâfir gibi hak eden kişide elemin ıkâb yoluyla gerçekleşmesi ve hadlerde olduğu gibi mükelleflerin bazısının yararını kapsayarak bu dünyada gerçekleşmesi câiz olur.[571]

Hillî ve İsfehânî, Tûsî'nin "mükellefin eleminde lutuf, hüsün hususunda yetersizdir" diyerek Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadı Abdulcebbâr'ın görüşünü ifade ettiğini belirtmektedirler. Kuşçu'nun ise mezkûr Mu'tezile âlimlerine değinmeden yalnızca sözün açıklamasını yapmayı tercîh ettiği görülür: Lutuf, mükellefin eleminde hasen olmak için yeterli değildir; bilakis elemin karşılığında faydanın husûlü veya zararın kaldırılması ıvazının gerçekleşmesi gerekir. Lutuf

570 a.mlf, *a.g.e.,* II, 1010-1011.
571 a.mlf., *a.g.e.,* II, 1011. Hillî, Tûsî'nin mezkûr ifadesinin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesi olduğunu; fakat Kadı Abdulcebbâr'ın kâfirlere ve fâsıklara isabet eden hastalıkların ceza olmayıp imtihan olduğu düşüncesini açık bir biçimde ifade ettiğini ve bu düşüncesini kâfirlere ve fâsıklara rızâ, sabır, teslimiyet ve üzüntüyü terk etmenin vâcib olup bunların cezâlarda gerekli olmaması sebebine dayandırdığını belirtir. (Hillî, *a.g.e.,* s. 309; ayrıntılı açıklama için ayrıca bkz. Koloğlu, *a.g.e.,* s. 441-446)

amacıyla gerçekleşen elemden dolayı vâki olan tâat karşılığında hak edilen sevap vardır. O halde elem faydadan soyutlanmış olduğuna göre kabîh olmaktadır.[572]

İsfehânî, Tûsî'nin "elem, elemin lutuf oluşunu lezzetin içermesiyle beraber hasen olmaz" diyerek Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesini ortaya koyduğunu belirtirken Hillî, bu düşüncenin Ebû Hâşim'e muhalif bir düşünce olduğunu eklemektedir.[573] Kuşçu ise İsfehânî ve Hillî'nin verdiği bu bilgilere kendi metninde yer vermeksizin İsfehânî'den yalnızca konunun açıklamasını iktibâs etmektedir: Lezzet, elemde var olan lutfu kapsadığında elem hasen olmaz; çünkü bu faydaya ulaşmada elemden başka bir yol olmadığında elem faydaya dönüşmektedir. Elem olmaksızın faydaya ulaşmak mümkün olursa elem zarar ve dolayısıyla da kabîh olmaktadır.[574]

Tûsî, konu hakkında son olarak "elem çekenin bilfiil tercîhte bulunması hüsün konusunda şart değildir" derken, şârihimiz İsfehânî'nin metnini alıntılayarak şerhini şu şekilde yapmaktadır: Direkt olarak Allah'tan vâki olan elemin hüsün oluşunda, elem üzerine zâid olan ıvazı elem çekenin bilfiil tercîh etmesi şart değildir; çünkü tercîhi dikkate alma elem çekenin tercîhinin farklılaştığı fayda hakkında söz konusudur. Elem çekenlerin tercîhinin farklılaşmadığı noktaya ulaşan fayda zâid olduğu için bilfiil tercîh gerçekleşmese de hasendir. Bu fayda hak edilen ıvazdır.[575]

1.4.10. Ivaz

Tûsî, konuya öncelikle ıvazın tanımını yaparak başlar. Onun düşüncesinde "ıvaz, yüceltmeden hâli olan hak edilmiş faydadır." Kuşçu, bu konuyu herhangi bir ilavede bulunmaksızın İsfehânî'nin şerhini iktibâs ederek şu şekilde açıklamaktadır.

Tûsî, bu sözüyle direkt olarak gerçekleşen elemin ıvazına ve bu ıvazın hükümlerine işaret etmeyi irâde etti. Ivaz, yüceltmeden hâlî olan hak edilmiş olan faydadır. Faydanın daha önce gerçekleşen bir hak etme olmaksızın lutuf yoluyla gerçekleşmesi ve hak etme sonrasında gerçekleşmesi câizdir. "Hak edilmiş" sözü lutuf

[572] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1012; Hillî, *a.g.e.,* s. 310.
[573] Hillî, *a.g.e.,* s. 310.
[574] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1012; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 309a.
[575] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1012-1013.

yoluyla gerçekleşen faydayı tariften çıkarmaktadır; çünkü lutfedilen şey ıvaz değildir. “Yüceltmeden hâlî olan” sözü ise sevabı tariften çıkarmıştır.[576]

“Kula elemler verildiğinde, başkasının faydası için menfaatler elinden alındığında ve keder verildiğinde ister zarûrî bilgiye ister nazarî bilgiye isterse zanna dayansın ıvaz Allah üzerine vâcibdir; fakat kulun fiiline dayanan böyle değildir. Ateşe atma esnasındaki yakmanın ve yalancı şâhitlik sonucu katlin hilâfına kullarına zararlı şeyleri emretmesi, mübah kılması ve akılsız varlıkları güçlü kılması sebebiyle ıvaz Allah üzerine vâcibdir.”

Tûsî’nin bu sözüyle ıvazın Allah üzerine vâcib olduğu yönlere işaret etmeyi irâde ettiğini belirten Kuşçu, İsfehânî’nin ifadelerini iktibâs ederek şu açıklamaları yapmaktadır.

1. Kula hastalık ve benzeri elemler verildiğinde onlara karşılık olarak ıvaz verilmesi Allah’a vâcibdir. Aksi takdirde Allah hakkında kabîh olan zulüm gerçekleşir.

2. Bir başkasına fayda vermek amacıyla Allah tarafından menfaatler kulun elinden alındığı zaman karşılığında ıvaz verilmesi Allah’a vâcibdir; çünkü zarar vermekle faydaların kulun elinden alınması arasında hiçbir fark yoktur.

3. Üzüntü sebeplerini yaratma suretiyle üzüntü verdiğinde bunun karşılığında ıvaz vermek Allah’a vâcibdir; çünkü üzüntü ister bir musibete uğrama ve elemin ulaşması gibi zarûrî ilme dayansın, ister düşünceye sevk edenin Allah olması sebebiyle nazarî ilme dayansın eşit olup zarar mesabesindedir. Üzüntüye sebep olan Allah olduğu için üzüntü karşılığında ıvaz vermesi O’na vâcibdir. İsterse üzüntü zanna dayansın, zararın ulaşması ve faydanın elinden alınması emaresi ortaya çıktığında kişi üzüntüye düşmektedir. Zannın emaresini ortaya çıkardığı için üzüntü de Allah sebebiyle gerçekleşmekte, bu yüzden ıvaz vermesi O’na vâcib olmaktadır. “Kulun fiiline dayanan değil” sözü şu anlama gelmektedir. Allah’ın sebep olmadığı ve sadece kulun kendisine dayanan üzüntü karşılığında O’nun ıvaz vermesi vâcib değildir. Mesela kul araştırıp

---

[576] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1013.

zarar geleceğine veya bir faydanın elinden alınacağına câhilane bir şekilde inanıyorsa, işte bu durumda ıvaz söz konusu olmamaktadır.[577]

4. Allah'ın canlılara elem vermeyi emretmesi ve mübâh kılması durumunda hacda olduğu gibi emir, kurban kesme, keffâret ve nezir gibi ister zorunluluk yoluyla olsun ister kurban bayramında olduğu gibi mendub yoluyla olsun ıvaz Allah'a vâcib olmaktadır; çünkü elem vermeyi emretmek hüsnü gerektirir. Elem, son derece büyük faydaları kapsayınca hasen olmaktadır.

5. Yabani yırtıcı hayvanlar gibi akıllı olmayan canlılara elem verme gücü verildiğinden dolayı Allah'a ıvaz vâcib olmaktadır; çünkü Allah yabani yırtıcı hayvanlara güç vermiş ve meylin olmaması mümkün olmakla birlikte onları elem vermeye meyyâl kılmıştır. Onlara hasen olan elemi kabîh olan elemden temyîz edecek aklı da vermemiştir. Bu durum, teşvik mesabesinde olup çekilen elemler karşılığında ıvaz verilmemesi Allah hakkında kabîh olmaktadır. Yakma eylemi ise bunun hilâfınadır: biz küçük bir çocuğu ateşe attığımızda yansa veya yalancı şahitlik yapsak ve bu yüzden kişi öldürülse, ıvaz, Allah'a değil bize vâcib olur. Küçük bir çocuğun ateşe atılmasına gelince, elem fiili âdetullahın gerçekleşmesi gereğine binaen hikmette vâcibdir. Bununla birlikte Allah bizi çocuğu ateşe atmaktan men etmiş ve bu fiili yasaklamış ve ateşe atan bir bakıma çocuğa elemi ulaştıran olmuştur. Bu yüzden ıvaz başkasına değil de ateşe atana vâcib olmaktadır. Yalancı şahitlik meselesine gelince: şahitler imamın yanındaki şehadetleriyle şerîat yönünden elemin ulaştırılmasını zorunlu kılmışlar ve sanki elem fiilini kendileri gerçekleştirmiş olmaktadırlar.[578]

Hillî ve İsfehânî, mazlûmun zâlimden kurtarılmasının Allah'a vâcib olmasının bir kısım Mu'tezile âlimine göre aklî, diğer bir kısmına göre ise sem'î olduğunu; bununla beraber Tûsî'nin "kurtarma, aklen ve sem'an Allah'a vâcibdir" diyerek hem aklî hem de sem'î olduğu düşüncesini serdettiğini belirtmektedirler.[579] Kuşçu ise bu bilgiye değinmeksizin İsfehânî'den iktibâsta bulunarak Tûsî'nin sözünün anlamını şu şekilde açıklamaktadır: Mazlûmun zâlimden kurtarılması aklen Allah'a vâcibdir; çünkü kurtarmadığı takdirde mazlûmun hakkının zayi olmasına sebep olur. Bunun sebebi ise

---

[577] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 309b.
[578] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1014-1016; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 310a.
[579] Hillî, *a.g.e.,* s. 314; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1016.

şudur: Allah zâlime güç vermiş ve engellemeye muktedir olduğu halde onu zulümle baş başa bırakmıştır, mazlûma ise karşılık vermesi için güç vermemiştir. "Onu zulümden kurtarmazsa mazlûmun hakkını zayi eder" önermesinin tâlî kısmı bâtıldır; çünkü mazlûmun hakkını zayi etmek aklen kabîhtir.[580] Sonuç olarak tâlî (*lâzım*) bâtıl olması mukaddemin (*melzûm*) bâtıl olmasını gerektirmekte ve mazlûmun Allah tarafından kurtarılmaması durumu bâtıl olmaktadır.

Allah'ın kulları arasında hak ile hükmettiği bilgisi Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığından dolayı sem'an mazlûmun zâlimden kurtarılması vâcibdir.[581]

Mu'tezile âlimleri, Allah'ın zulüm karşılığında aynı anda ıvaz olmaksızın zâlimin zulme güç yetirmesini sağlamasının cevâzı hakkında ihtilâfa düşmüşler, Ka'bî ve Ebû Hâşim câiz olduğunu kabul ederken, Mürtezâ câiz olmadığını belirtmiştir. Tûsî de "zâlimin zulmüne eşit olan ıvaz aynı anda bulunmadığında onun zulme güç yetirmesi câiz değildir" diyerek Mürtezâ'nın düşüncesini tercîh ettiğini ifade etmiştir.[582]

Kuşçu, Tûsî'nin ıvaz olmaksızın zulme güç yetirilemeyeceği düşüncesi gereğince, zâlim için bir ıvaz yoksa Allah'ın ona hak ettiği ıvazı verip mazlûma sevk edeceğini belirtir.[583]

Ivazı hak eden kişinin Cennet ehli ya da Cehennem ehli olmasına göre bazı farklılıklar oluşmaktadır. Tûsî "mazlûm Cennet ehli olursa Allah onun ıvazlarını çeşitli vakitlere dağıtır veya ıvazların benzerlerini mazlûma lutfeder" demekte, Kuşçu da mezkûr ifadeyi şu şekilde açıklamaktadır: Ivazların kesilmesinin belli olmadığı bir şekilde onları çeşitli vakitlere dağıtır ve böylelikle o bu kesilme sebebiyle elem duymaz. Aynı şekilde ıvazların kesilmesi sebebiyle mazlûmun elem duymaması için ıvazların benzerlerini mazlûma lutfeder.

Tûsî, "mazlûm Cehennem ehli olursa, eksilen ıkâbın çeşitli vakitlere dağıtılması sebebiyle gerçekleşen hafifletmenin anlaşılamayacağı bir biçimde, Allah bu

---

[580] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1017.
[581] Tûsî muhtemelen şu âyete işârette bulunmaktadır: "Aralarında hakkaniyetle hüküm verilir. Onlara asla zulmedilmez." (ez-Zümer 39/69)
[582] Hillî, *a.g.e.,* s. 314; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1017-1018.
[583] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 310a.

ıvazlarla ıkâbının bir kısmını düşürür" demektedir. Kuşçu, Cehennem ehlinin hafifletmeyi anlamaması sebebiyle sevinmenin gerçekleşmeyeceğini açıklamakta, bu açıklamanın akabinde, bazı nüshalarda "hafifletmenin belli olacağı bir biçimde" ifadesinin yer aldığını ve bunun nâsih hatası olduğunu belirtmektedir.[584]

Tûsî, yukarıda görüldüğü üzere ıvazın vâcib oluşunu temellendirdikten sonra hükümlerini açıklamaya başlamaktadır:

1. "Ivaz son bulsa da elem çekenin, beraberinde elemi tercîh ettiği zâid bir faydanın hüsnü sebebiyle ıvazın devamlılığı zorunlu değildir"

Kuşçu, Tûsî'nin bu sözünü İsfehânîye başvurarak şu şekilde açıklamaktadır: Elem çekenin, beraberinde tercîh ettiği elemden daha değerli olan bir faydayı kapsadığı için ıvaz hasen olmaktadır. Bu tür daha değerli olan bir faydanın devamlı olması gerekmez; çünkü kesintiye uğruyor olmasıyla beraber elem çekenin elemden daha değerli olan faydayı tercîh etmesi câizdir ve bunun dâimî olması vâcib değildir. Ivazın devamlı olmamasın cevâzı Ebû Hâşim'in düşüncesidir. Ebû Ali el-Cübbâî, ıvazın devamlılığının vâcib olduğunu; çünkü kesintiye uğradığında kişiye derhal ıvazın ulaşması gerektiğini düşünür. Çünkü dünyada ulaştırmanın zorunluluğuna engel olan, ıvazın devamına engel olan hayatın kesintiye uğramasıyla beraber, devamdır. Halbuki hayatın kesintiye uğraması ortadan kalkmış olup hayat devam etmektedir.[585]

Tûsî'nin, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu düşüncesini "ıvazın dünyada gerçekleşmesi zorunlu değildir" sözüyle reddettiğini söyleyen Kuşçu, açıklamalarına şöyle devam eder: Ivazın devamına engel olan hayatın kesintiye uğramasıyla beraber, engel olanın devam olduğunu kabul etmiyoruz; bilakis geciktirilmesinde açık olmayan bir faydanın bulunması ihtimalinden dolayı ıvazın dünyada gerçekleşmesi zorunlu değildir. Ivazın devamına engel olan, bu gizli faydanın yok olmasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî, "ıvaz kesintiye uğrarsa devamı gerekir" demiştir. Onun ifade ettiği "devamın gerekli

---

[584] İsfehânî, "hafifletmenin belli olacağı bir biçimde" nüshasını esas alarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Mazlûm Cehennem ehli olursa, Allah, hafiflemenin anlaşılacağı bir biçimde, çeşitli vakitlere ayırarak elemlerden hak edilen ıvazları düşürmekle hafifletmenin anlaşılacağı bir biçimde, ıvazlarını ıkâbının bir bölümü kılar. (bkz. İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1018) Bâbertî'nin İsfehânî ile aynı nüshayı esas aldığı görülmektedir. (krş. Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 139b.)
[585] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1019.

olmasının" sebebi şudur: Ivaz kesintiye uğradığı takdirde elem ortaya çıkar ve elem çeken ıvazı talep eder, bu durumda ona kavuşması gerekir. Kesintiye uğramaz ise bu durumda da devamı gerekir. Kesintiye uğrarsa bu yüzden elem çeker ve başka bir ıvazı talep eder. Bu durum bu şekilde sürekli devam eder. Böylece kesintiye uğrarsa devamının zorunlu olduğu sâbit olmuştur. Varlığı yokluğuna götüren şey muhâl olur, sonuçta kesintiye uğrama muhâldir. Tûsî, bu düşünceyi aynı şekilde "tartışma konusu olmamakla beraber elem kesin olarak memnudur" diyerek yanıtlamıştır. Sözünün anlamı şudur: Ivazın kesintiye uğraması sebebiyle elem çektiğini kabul etmiyoruz; çünkü kesintiye uğradığını bilmeksizin ıvazın kesintiye uğraması câizdir. Tartışma konusu olmamakla birlikte sonuçta kesinti sebebiyle elem çekmez. Tartışma, kesinti sebebiyle gerçekleşen elemin başka bir ıvaz gerektirmesi hususunda değil devamlı olarak hak edilen ıvaz hakkındadır. Bu ıvaz dâimîdir.[586]

2. "Ivazın sâhibine ıvaza ulaştırıldığının bildirilmesi zorunlu değildir"

Bu sevabın hilâfınadır; çünkü o yüceltme ile birliktedir. Yüceltme sevap olduğu bilgisiyle gerçekleşir.

3. Ivaz olmak için "faydalar belirli olmaz" bilakis yeme, içme, giyinme, nikah gibi mükellefin hoşlandığı lezzetler cinsinden olması gereken ve ıvazın aksine muhtelif sıkıntılara katlanmaya bu lezzetler vasıtasıyla rağbet ettirilen sevabın hilâfına içinde fayda barındıran her şeyin bir ıvaza ulaşması câizdir.

4. "Düşürülmesi sahîh olmaz"

İster Allah olsun isterse insan olsun dünya ve âhirette ıvazın üzerine vâcib olduğu kimseden ıvazın düşürülmesi câiz değildir. Bu Ebû Hâşim el-Cübbaî'nin mezhebidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise insan üzerine vâcib olduğunda ıvazın düşürülmesinin câiz olduğu düşüncesindedir. Ona göre zâlim mazlûmdan helallik isterse mazlûm da ona hakkını helal edebilir. Ivaz Allah üzerine vâcib olduğu durumda ıvazın sâkıt olmasının kendisine bir yararı bulunmaması sebebiyle ıvazın O'ndan sâkıt

---

586 İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1020.

olması abes hükmünde olup, dolayısıyla O'nun üzerine gerekli olan ıvazın durumu insanınkinden farklıdır.

5. "Allah üzerine vâcib olan ıvazın akıllıların tamamı nezdinde rıza sınırına ulaşması zorunludur" yani ıvaz, Allah'a vâcib olduğunda akıllıların tamamının ıvazdan razı olacağı bir dereceye ulaşması biçiminde eleme zâid olması zorunludur.

Keffârette bulunulması hak edilen bir şeyin daha fazlasının zulüm olması sebebiyle "ıvaz bizim üzerimize vâcib olduğunda elemle eşit seviyede olması zorunludur."[587]

1.4.11. Ecel

Mu'tezile âlimleri tarafından tartışma konusu haline getirilen ve onlar tarafından ölüm vakti olarak tarif edilen ecel,[588] temelde kader meselesine bağlı bir konu olmakla birlikte bazı lutuf ve maslahatları ihtiva etmesi dolayısıyla Tûsî tarafından lutuf ve maslahat konuları sonrasında ele alınmıştır.[589]

Tûsî, "canlının eceli, Allah'ın canlının hayatının ortadan kalktığını bildiği vakittir. Katil fiili gerçekleşmediğinde öldürülen hakkında iki durum da câiz olmaktadır" diyerek Ehl-i sünnet'le aynı tarifi yaparken, öldürülen hakkındaki ifadesiyle Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdücebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi Mu'tezile âlimlerinin düşüncesine katıldığını ortaya koymaktadır.[590]

Kuşçu şerhinde, Tûsî'nin "katil fiili gerçekleşmediğinde öldürülen hakkında iki durum da câiz olmaktadır" ifadesinin anlamının, katil fiili gerçekleşmediği takdirde, o vakitte öldürülen hakkında, ölüm ve aynı şekilde yaşamın cevâzı olduğunu belirtmesinin ardından *el-Makâsıd'*ın lafızlarıyla konunun açıklamasını şu şekilde

---

[587] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1021; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 310b-311a.
[588] Cihat Tunç, "Ecel" *DİA,* Ankara, 1994, X, 381; Koloğlu, *a.g.e.,* s. 533.
[589] Hillî, *a.g.e.,* s. 318; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1021.
[590] Hillî, *a.g.e.,* 319.

yapmaktadır: Ebü'l-Hüzeyl el- Allâf o vakitte kesin olarak öleceğini dile getirmişse de Mu'tezile'nin çoğu eceli olan son vakte kadar kesinlikle yaşayacağını belirtmiştir.[591]

Tûsî, "ecelin mükellef için değil de başkası için lutuf olması mümkündür" diyerek ecelin lutuf olma yönünü belirtmektedir. Kuşçu, bu ifadeyi İsfehânî'den iktibâsla şu şekilde izah etmektedir: Bir insanın ecelinin mükellefler içinde yer alan bir başka kişi için lutuf olması mümkün iken, ölen mükellefin kendisi için lutuf olması mümkün olmamaktadır; çünkü teklîf ecelle birlikte mükelleften kesilmekte, teklîfin kesildiği an lutuf gerçekleşmemektedir.[592]

1.4.12. Rızık

Tûsî rızkın tarifini şu şekilde yapmaktadır: "Rızık, kendisinden yararlanmanın elverişli olduğu şeydir ve başkasının onu rızıklandırılan kişiden men etmesi mümkün değildir."

Kuşçu, yapılan tarifin muhtevasını İsfehânî'nin metnini kullanarak şu şekilde yapmaktadır: Çiğneme ve yutma gerçekleşmeden önce evcil bir hayvanın yiyeceği onun rızkı değildir; çünkü sahibi olan insan onu yiyecekten men edebilir. Haram da aynı şekilde rızık değildir; çünkü Allah ondan faydalanılmasını yasaklamıştır.[593] Helal ve mübah olan şey kulun zorluk ve meşakkatle elde ettiği türden olursa kul kendisini rızıklandıran olup bu rızıkla onu rızıklandıran Allah değildir. Kulun kendi fiili dışındaki bir vasıtayla elde ettiği şey Allah'tandır ve bu rızıkla onu rızıklandıran da O'dur.[594]

Tûsî, rızkın elde edilmesiyle alakalı hükümleri "elde edilmesine çalışma bazen vâcib bazen müstehab bazen mübâh bazen de haram olmaktadır" diyerek belirtir. Kuşçu'nun mezkûr ifadenin şerhini *Şerhu'l-Makâsıd*'ın ifadeleriyle yapmayı tercîh eder; çünkü Teftâzânî'nin oluşturduğu metin de bizzat *Tecrîd* şerhi mâhiyeti arz

---

[591] Teftâzânî'nin metninin Tecrîd'in ifadelerine büyük benzerlik arz ettiği görülmektedir: "Ecel, vakittir ve 'Allah'ın canlının hayatının ortadan kalktığını bildiği vakit' olması anlamı yaygınlaşmıştır. Ecel birdir, ölüm Allah'ın fiili olup âdetullahın gerçekleşmesi yoluyla bazen kulun fiili sonrasında vukû bulur. Maktûl eceliyle ölmüştür. Öldürülmediğinde öleceği ve yaşayacağı hususunda kesinlik yoktur. Ebü'l-Hüzeyl el- Allâf o vakitte kesin olarak öleceğini dile getirmişse de Mu'tezile'nin çoğu eceli olan son vakte kadar kesinlikle yaşayacağını belirtmiştir." (krş. Teftâzânî, *el-Makâsıd,* IV, 314.)

[592] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1022; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 311a.

[593] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1023.

[594] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1024.

etmektedir: İhtiyaç halinde "rızkı elde etmeye çalışmak vacib" iken, kendisi ve ailesi için bir rahatlık olmasını arzuladığında çalışmak "müstehabdır." Yasaklanmış (*menhî*) bir fiili işlemeksizin malın artırılması amacıyla çalışmak "mübah" iken, gasp, hırsızlık, faiz gibi yasaklanmış fiilleri işlemek "haramdır." [595]

Kuşçu, *Tecrîd*'in içeriğine dâir şerhi tamamlamasının akabinde Ehl-i sünnet nezdindeki rızık anlayışını açıklamaya yönelir ve bu amacını *Şerhu'l-Makâsıd* vasıtasıyla şu şekilde gerçekleştirir: Eş'ariyye'ye göre rızık, Allah'ın canlıya ulaştırdığı ve canlının da faydalandığı şeydir. Yenilebilir olsun olmasın, mübah veya haram olsun, mülk edinilebilen olsun olmasın, her şey -insan ve diğer canlıların rızkı- bu tarifin içine girer. Ulaştırma faydalanma amacına matuf olsa da kendisinden yararlanılamayan şey tariften çıkar. Bu sebebledir ki bir şeye mâlik olup ondan faydalanmaya muktedir olduğu halde faydalanmayan kişi hakkında "bu onun rızkı olmadı" denilir. Bu anlatılanlara binaen herkesin rızkına kavuşması ve bir kişinin başka bir kişinin rızkını asla yiyemeyeceği, sahîh olmaktadır.[596] Bununla beraber bazı âlimler, rızkın yalnızca canlının beslendiği yiyecek ve içecek türü şeylerden ibaret olduğunu söylemişlerdir.[597]

1.4.13. Fiyat

Tûsî'nin "fiyat (*si'r*), bir şeyin hangi karşılıkla satılacağının takdiridir. Ucuz (*ruhs*) ve pahalı (*galâ*) olup adet, zaman ve mekanın dikkate alınması gerekir. Ucuzluk ve pahalılık Allah'a dayanır. Aynı şekilde bazen bize dayanır" ifadesini Kuşçu, İsfehânî'den iktibâsta bulunarak şu şekilde şerh etmektedir: Yiyecek veya başka bir şey olsun "fiyat (*si'r*), bir şeyin hangi karşılıkla satılacağının takdiridir. Ucuz (*ruhs*) ve pahalı (*galâ*) olup" bu iki hususta "adet, zaman ve mekanın dikkate alınması gerekir;" çünkü karşılığın düşmesi, belli bir zaman ve mekanda karşılığın karşılık özelliğini yitirmeksizin adete uygun bir şekilde, belirli mal cinsinin artması ve insanların ona rağbetinin azalmasıyla ucuzluk olur. Karşılığın yükselmesi, belli bir zaman ve mekanda karşılığın karşılık özelliğini koruyarak adete uygun bir biçimde, belirli bir malın cinsinin azalması, insanların ona rağbetinin artmasıyla pahalılık olur. Ucuzluk ve

---

[595] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* IV, 319. Teftâzânî'nin metninin Hillî ve İsfehânî'nin metinlerine dayandığı anlaşılmaktadır. (krş. Hillî, *a.g.e.,* s. 321; İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1024.)
[596] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 317.
[597] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1023; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 311b.

pahalılık, bazen sultanın bir malı, zulmederek çok pahalıya insanlara satışa zorlaması ve insanları ihtikara zorlamasında olduğu gibi "bazen bizedayanır.".[598]

1.4.14. Aslah

Kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey anlamına gelen aslah, genellikle Mu'tezile'nin tamamına nisbet edilse de onların bu konuda ittifak ettiklerini ileri sürmek isabetli değildir.[599] Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve çevresi aslahın Allah üzerine vâcib olmadığı düşüncesini benimserken, Kâdî Ebü'l-Kasım el-Belhî vâcib olduğunu dile getirmiştir. El-Belhî'nin dile getirdiği düşünce Bağdat ekolü yanında Basra ekolünün bir kısmının kabul ettiği yaklaşımdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise her halükârda geçerli olmaksızın bazı durumlarda aslahın Allah üzerine vâcib olduğunu kabul etmiştir.[600] Tûsî, "aslah, dâînin varlığı ve engelleyen bir şeyin yokluğu dolayısıyla bazen Allah üzerine vâcib olmaktadır" diyerek Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesini benimsediğini ifade etmektedir. Bu mesele, kulların fiillerinin kendilerinden sâdır olup kendileri tarafından yaratıldığı, Allah'ın kabîh fiilleri işlemeyeceği ve O'nun fiillerinin bir gayeye yönelik olması esaslarının uzantısıdır[601]

Kuşçu, Tûsî'nin konuyla alakalı ifadesinin şerh etmek amacıyla *Şerhu'l-Makâsıd'*ın muhtevasını iktibas ederek gerçekleştirdiği açıklamalarında yukarıda belirtmiş olduğumuz farklılıklara temas etmeksizin Mu'tezile'yi aynı kategori içinde değerlendirmeye tabi tutarak şunları söylemektedir: Mu'tezile, kullar için en uygun olan şeyin Allah'a vâcib olduğu düşüncesini benimsedi.[602] Bu hususta, dâî ve kudretin mevcûdiyeti ile beraber men eden bir şeyin de olmayışı yani müstakil illetin varlığı esnasında fiilin zorunlu olmasıyla istidlâlde bulundular. Bu düşünceye şu şekilde itirazda bulunuldu: Bu, müstakil illetin varlığı esnasındaki gereklilik anlamına gelen, fiilin Allah'ın kendisi tarafından vâcib olması durumunu anlatır; halbuki iddia edilen

---

[598] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1025-1026; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* vr. 311b.
[599] Çelebi, *a.g.e.,* s.294; Koloğlu, *a.g.e.,* s. 412.
[600] Hillî, *a.g.e.,* s. 322.
[601] İsfehânî, *a.g.e.,* II, 1026; Bâbertî, *a.g.e.,* vr. 140b.
[602] Teftâzânî, *a.g.e.,* IV, 330.

şey, (*müddeâ*) terk sebebiyle kınanmayı hak etme anlamına gelen O'nun üzerine zorunlu olma halidir.[603] Bununla onun ne alakası var?

Bu konunun yanlışlıkları sayılamayacak kadar çoktur. Biz bunların bir kısmını dile getirelim:

1. Çeşitli hastalıklara ve âfetlere uğrayan kâfirin hâline en uygun olan şey, ya yaratılmaması yahut çocukluğu esnasında ölmesi yahutta buluğa ermesi sonrasında aklını kaybetmesidir. Allah kâfir için zikredilen en uygun olan şeyleri niçin gerçekleştirmedi? Aksine onun hayatını devam ettirdi ve o da Cehennem'de ebedî olarak kalmasını gerektiren fiilleri işledi.[604]

2. İnsanları irşad eden peygamberlerin ve velilerin hayatlarının son bulmasının ve bunun yanında insanları doğru yoldan saptıran İblis ve onun soyundan gelenlerin hayatlarının kıyâmete kadar devam ettirilmesinin kullar için en uygun olan şey olması gerekir. Problem olarak bu husus yeterlidir.[605]

3. Aslah düşüncesi doğru kabul edildiği takdirde şu hususlar gerekir: Lutuf için bir alan kalmamaktadır. İyilikte bulunma hususunda Allah'ın tercîh hakkının olmaması; [606] bilakis O'nun fiillerinin emanetin geri verilmesi ve borcun ödenmesi gibi vâcibin edasından ibaret olması vaziyeti ortaya çıkmaktadır. Allah'ın fiilleri mukabilinde kulların şükretmesi gereksiz hale gelmektedir. [607] Belaların uzaklaştırılması ve sıkıntıların giderilmesi için yapılan dualar, Allah'ın üzerine vâcib olan şeylerin değişmesini isteme anlamına gelir.[608]

4. Allah'ın makdûrâtı sınırsızdır. Aslah için hangi ölçüyü belirleseler de ondan daha iyi bir aslahın olması mümkündür. Buna binaen Allah'ın kendisi üzerine vâcib

---

[603] Koloğlu, Basra ekolünün düşüncesinde aslah kavramıyla alakalı olan fiillerin terk sebebiyle kınanmayı hak etme anlamına gelen fiillerden ibaret olduğu tesbitinde bulunmaktadır. (bkz. Koloğlu, *a.g.e.,* s. 412.) Teftâzânî kaynaklı Kuşçu'nun bu ifadesi mezkûr tesbiti desteklemektedir.
[604] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 331.
[605] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 333.
[606] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 334.
[607] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 332.
[608] a.mlf., *a.g.e.,* IV, 334.

olan şeyi gerçekleştirmesinin mümkün olmaması gerekir. Dile getirilen bu hususun yanlışlığı hiçbir gizliliği olmayacak ölçüde apaçık ortadadır.[609]

Erdebîlî, Tûsî'nin "aslah bazen Allah üzerine vacibdir" sözünden murâdın, kullar için en uygun olduğunu ve yapılmasının Allah'a vâcib olduğunu hayal ettiğimiz ve düşündüğümüz şeylerin tamamının zorunluluğu olmadığını; çünkü Kuşçu'nun dile getirdiği gibi bu anlayışın çok fazla yanlışlık içerdiğini belirtir. Ona göre Tûsî'nin sözünün doğru olan mânası, bir kısım fiillerde ve mefsedetin içinde bulunmadığı yerlerde aslahın vâcib oluşudur. Bu sebeble Tûsî, azlığa delâlet eden edatı ifadesinde kullanarak "aslah bazen vâcib olmaktadır" demiştir. Tûsî'nin "bazen vâcib olmaktadır" sözüyle murâdı, aslahın mecbûriyeti ve ona ihtiyaç duyma halidir, nitekim aslah olmadığında kişi açlıktan ölür. Bu yorumlarının ardından Erdebîlî sözünü, "Tûsî'nin sözüyle Kuşçu'nun sözü arasında ne alaka var!" diyerek tamamlamaktadır.[610]

Konuyla alakalı ifade etmek istediğimiz son husus, Kuşçu'nun aslah ilkesinin yanlışlıklarını kanıtlama amacıyla ortaya koyduğu deliller, bu anlayışı çeşitli yönlerden eleştiriye tabi tutan Mu'tezile âlimlerinin vaz ettiği fikirlerden istifade edilerek tesbit edilmiştir.[611]

---

609 a.mlf., *a.g.e.,* IV, 332; Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm,* 311b-312a.
610 Erdebîlî, *a.g.e.,* s.168.
611 bkz. Koloğlu, *a.g.e.,* s. 415-424; Çelebi, *a.g.e.,* s. 294-296.

SONUÇ

IX/XV. yüzyılda İslâm dünyasında ilim sahnesinde yer alan kadîm ulemânın son temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Ali Kuşçu'nun kelâm ilmi yönünü ele almayı gaye edindiğimiz bu çalışmamızda kanaatimizce bazı önemli tespitlere ulaşılmıştır. Öncelikle belirtmeliyiz ki Ali Kuşçu, çağdaş ilim adamlarının nazarında müsbet ilimler alanında çalışmaları bulunan bir şahsiyet olarak telakki edilmesi sebebiyle İslâmî ilimlere dair eserleri de müsbet ilimler boyutu hatırda tutularak değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bu anlamda o, kelâm âlimi şeklinde tanımlanırken dahi mutlaka matematik ve astronomiyle olan ilgisi gündeme getirilmektedir. Modern dönemde yapılan bilimler tarihi çalışmalarının kendisini yalnızca müsbet ilimler nazarından ele alması anlaşılır bir durum olmakla birlikte bazı dil araştırmacıları istisnâ kabul edilirse dinî ilimler araştırmacılarının Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ın muhtevası başta olmak üzere İslâmî ilimlere yönelik katkılarından habersiz oluşları, XV. yüzyıl ve XXI. yüzyılın ilim anlayışları arasındaki köklü farklılıktan kaynaklanmaktadır. Günümüz ilim adamlarının daima zihinlerinde saklı tuttukları Gazzâlî sonrası dönemin bir inhitât devri oluşu algısının bir XV. yüzyıl âliminin eserine karşı daha başlangıçta mesafeli bir duruşu ihdâs etmesi kaçınılmazdır. Bu çalışmamız, zikrettiğimiz genel ilmî yaklaşımların Ali Kuşçu hakkında ne ölçüde doğrulanabilir olduğunun ve bunun sonunda yeni bir bakış açısının elde edilebilirliği imkânının sorgulamasını gerçekleştirmiştir.

Öncelikle, Ali Kuşçu bir şârihtir. O yalnızca bir kelâm eserine değil aynı zamanda müsbet ilimler konusunda kaleme alınmış eserlere de şerh yazmıştır. Günümüz bilim tarihi araştırmacıları kendisinin dönemi itibariyle çok önemli bilimsel eserler verdiğini vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte kelâm ilmiyle alâkalı olarak kaleme almış olduğu eserin ait olduğu ilmî yapı içerisinde kendisinin ilmî şöhretini ziyadesiyle artırdığı da bir gerçektir. Çalışmamız, Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eserinde, günümüzde tasvir edildiği şekliyle, daha önceden bir âlimin yazmış olduğu bir eseri açıklama çabasına sahip olduğunu göstermiştir. Onun bu çabası bir şerh faaliyetinde bulunma mecburiyetinden kaynaklanmaktadır; çünkü her anlamda anlaşılması oldukça güç olan bir metinle *Tecrîdü'l-i'tikâd*'la iştigal etmektedir.

Kendisinin öncelikle gerçekleştirmeyi amaçladığı şey, bu denli vecîz olan metni açıklamak ve kapalı bir biçimde ifade edilen sözün muhatapları tarafından anlaşılmasını sağlamaktır. Açıklama yani şerh sayesinde metnin anlaşılır bir duruma ulaştırılması şârihimizin şerhinde bir sonraki aşamaya geçmesine imkân tanımaktadır.

Ali Kuşçu, şerhini yaparken bizim tespitlerimizden görülmüş olacağı üzere, seleflerinin eserlerinde yer alan metinleri çok yoğun olarak kullanmaktadır. Bu yaklaşımıyla kendisinin bir ilmî birikim ve arkaplan üzerinden değerlendirme yapmakta olduğunu tasrih etmektedir. Onun bu çabası bize aynı zamanda Seyyid Şerîf ve Teftâzânî gibi gerek kendi dönemlerinde ve gerekse kendi dönemleri sonrasında İslâm dünyasında kelâm alanında büyük otoriteler olarak kabul edilen bu iki âlimin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserlerinin içerdiği ilmî tartışmalara sebebiyet veren zemini göstermektedir. Bu vesileyle müteahhirin dönem kelâm düşüncesi üzerindeki etkisinin düzeyi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî sonrasında gerçekleştirmiş olduğu tahkikâtın önemini, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf tarafından gayet ciddiyetle ve mezhep taassubu ötesinde ilmî gerçeklik amacıyla kritik edildiğini anlama imkânına ulaşıyoruz. Bu sayede, özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf ve Şerhu'l-Makâsıd*'da bulunan muhtevanın, kayda değer bir yekûnunun aslında ve bizzat *Tecrîd* merkezinde cereyan eden tartışmalardan ibaret olduğunu anlamaktayız. Ali Kuşçu, mezkûr iki eserden yaptığı iktibâslarla bize, bu metinlerin haddizâtında Tûsî'nin *Tecrîd'*de vaz' ettiği delillerden bağımsız bir şekilde okunamayacağını göstermektedir.

Belirtmemiz gereken diğer bir önemli husus ise Şîa'ya mensubiyetinde bir tereddüdün var olmadığı Tûsî'ye karşı sergilenen yaklaşımın mâhiyetiyle alakalıdır. Ali Kuşçu'nun da içlerinde bulunduğu *Tecrîd* şârihleri Tûsî ile ilmî temelli tartışma yürütmektedirler. Bizim çalışmamızda görüldüğü üzere Tûsî, Ehl-i sünnet'in ve dar anlamda Fahreddin er-Râzî'nin düşüncelerinin aleyhinde güçlü deliller ileri sürmektedir. Tâbi oldukları mezhep itibariyle Fahreddin er-Râzî'nin halefleri olan âlimler, Tûsî'ye yanıt verirken, buna İmâmet bahisleri de dâhildir, delillerle söz söyleme usûlünü tercih etmektedirler. Kanaatimizce bu durum ilgili dönemde siyasî anlamda derin problemler yaşanmasına rağmen ilmî çerçevenin ilmî hüviyetini muhafaza ettiğinin veya bu gayret içerisinde olduğunun bir işareti olmalıdır. Aksi

takdirde Şîa'ya mensup bir âlimin kaleme aldığı küçük bir risâle üzerine Ehl-i sünnet mensubu olan âlimlerin oluşturduğu muazzam külliyâtın anlamı izahsız kalacaktır. Ali Kuşçu'nun ilâhiyât meselerini ele alırken Tûsî'ye yaklaşımında dikkat çekici diğer bir nokta da onun tercih ettiği görüşleri tespit ederken Şîa'dan hiç söz etmemesi ve daima Tûsî'nin Mu'tezile görüşlerini tercih ettiğini vurgulamasıdır. Bu yaklaşımın dikkate değer yönü, müteaahhir dönem âlimlerinin Şîa'yı bağımsız bir mezhep olarak telakki etmeyerek Mu'tezile mezhebinin içinde yer alan bi unsur olarak kabul ettiklerinin anlaşılmasıdır. Bu çalışmanın göstermiş olduğu diğer önemli bir sonuç kanaatimizce, Tûsî'nin *Tecrîd* metni merkezinde vücûd bulan çalışmaların müteahhir dönem Mu'tezile düşüncesi konusunda da geniş bir bilgi malzemesini içeriyor olmasıdır. Tûsî'nin İlâhiyât meseleleriyle alakalı birçok konuda zamansal olarak Kadı Abdülcabbâr'dan sonra gelen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncelerini benimsemiş olması bunun açık bir tezâhürüdür. Bizim çalışmamıza tekaddüm eden çalışmalarda, Osmanlı âlimlerinin Şîa düşüncesini *Tecrîd* kanalıyla ele aldığı belirtilmiş olmakla birlikte kanaatimizce bu tespit içinde bir eksikliği barındırmaktadır ki bu, *Tecrîd* kanalıyla yalnızca Şia düşüncesinin değil bunun yanında Mu'tezile düşüncesinin de ele alınma imkânının bulunmasıdır.

Ali Kuşçu, yukarıda değindiğimiz şekilde bir ilmî zemini esas alarak metnin açıklama anlamında şerhini gerçekleştirmesinin ardından daha önce ifade ettiğimiz gibi şerhte diğer bir aşamaya geçmektedir. Bu aşamada daha önce ortaya koymuş olduğu meselelerin klasik dönemin ifadesi ile tahkikini, yaşadığımız dönemin ifadesi ile kritik ve eleştirisini yapmaktadır. Ali Kuşçu metinde *ekûlü* lafzını kullanması sonrasında açık bir biçimde eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirilerin öncelikli muhatapları Seyyid Şerif ve Teftâzânî'dir. Bıraktıkları ilmî mirasa çok şeyler borçlu olduğunu onların lafızlarıyla kendi metnini oluşturmasından anladığımız Ali Kuşçu, bu iki âlimin görüşlerine gerekli gördüğü yerlerde sert eleştiriler yöneltmektedir. Klasik dönemin hiyerarşik yapısı göz önünde bulundurulduğunda zikretmiş olduğumuz bu iki büyük muhakkike eleştirel yaklaşmanın gayet zor olduğu ve ayrıca güçlü bir ilmî kudret gerektirdiği ilgili dönemi bilenlerce malûmdur; fakat Ali Kuşçu'nun dile getirdiğimiz eleştiri ve tenkit edimini gerçekleştirmesi, kanaatimizce onun ilmî kişiliğinin kıymetini göstermektedir. Bahsettiğimiz bu husus, aynı zamanda bize şerh ve hâşiye literatürü

hakkında dile getirilen, şerhlerin yalnızca muhteva açıklamalarından ibaret olan ve taklidî metinler olduğu şeklindeki yargıların, mevzûmuz olan Ali Kuşçu özelinde tartışmaya açık olduğunun tespitidir. Şerh ve hâşiye bağlamında ifade edilmesi gereken meselelerden biri, özellikle Osmanlı âlimlerinin tenkit edildiği hususların başında gelen şârihin musanniften, mühaşşînin şârihten inanç açısından etkilendiği ve okunulan, üzerinde çalışılan eserlerin Eş'ariyye düşüncesi esasında yazılmış olmaları sebebiyle onların Eş'ariyye kelâmına mâil oldukları iddiasıdır. Tûsî'nin ilmi kişiliğine vermiş olduğu değeri eserinin girişinde tasrîh eden şârihimizin onun görüşlerine meyl etmediği, örneğin Şîa inancını desteklemediği açıkça ortadadır. Kuşçu, Tûsî'nin metni üzerine çalışma yapmakla İmâmiyye düşüncesine kâil olmamış, bilakis onların delillerini iyi inceleyip derinlikli eleştiriler yapma imkânı bulmuştur. Kelâm ilmini ilgilendiren önemli mevzulardan birisi de hiç şüphesiz çeşitli ekollerin birbirleriyle ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl bir yapı arz ettiğidir. Kuşçu, İmâmiyye inanç esaslarını ortaya koyan bir esere şerh yazarak Ehl-i sünnet ile İmâmiyye arasındaki görüş farklılıklarını belirtmiş, bunu yaparken de metin yazarının muhtemelen ilmî kişiliğini dikkate alarak ona muhâlif olan düşüncelerini oldukça saygılı bir üslûpla ifade etmiştir. Tûsî'nin İmâmiyye merkezli Ehl-i sünnet'e aykırı olan görüşlerini delilleriyle reddederken, İmâmiyye'nin delillerine temas etmekten kaçınmamış; fakat nihayette açık bir biçimde Sünnî kişiliğini belirginleştirmiştir. Bu vesile ile yukarıda da belirttiğimiz üzere bir metne şerh ya da hâşiye yazmanın onu yalnızca açıklamaktan ibaret olmadığı, âlimlerin kendi düşüncelerine büyük ölçüde zıt fikirlere sahip âlimlerin eserleri üzerine de çalışma yapabildikleri görülmüştür. Buradan anlaşılmıştır ki ilgili dönemde sanıldığının aksine geniş çerçeveli bir tartışma ortamı bulunmakta, ulemâ farklı görüşleri gizlemek ya da görmezlikten gelme çabasına girişmeksizin meseleleri açık bir biçimde tartışma yolunu tercih etmektedir.

Ali Kuşçu, eserinde meseleleri ele alış usûlüne bakıldığında ve ilahîyât konusunda çok açık bir şekilde görüldüğü üzere kelâm anlayışı aklîdir. Selefleri gibi o da sıfatlar meselesinde aklî delilleri kullanmaktadır. Şerhinde yer alan âyet ve hadisler seleflerinden iktibâs ettiği metinler vâsıtasıyla kendi metnine intikâl eden unsurlardır. Yukarıda dile getirmiş olduğumuz eleştirel tavrı da yine bu aklî meselelere inhisar

etmektedir. Buradan yola çıkarak Ali Kuşçu hakkında ifade edilmesi gereken en önemli ilmî özelliği, onun aklî meselelere dikkatini teksîf eden bir âlim oluşudur.

Ali Kuşçu, şerhinde konuları klasik mantık formlarıyla ifade etme yolunu tercih etmektedir. Nitekim, kendi döneminin tüm metinlerinde görülen bu temel özellikten ayrılarak kendisinin farklı bir yol benimsemesi düşünülemeyeceğinden dolayı konuların içinde yer alan delillerin yazımını klasik mantığın kıyas formlarıyla gerçekleştirmiştir.

Ali Kuşçu, bir kelâm âlimi olarak *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eserinde Eş'ariyye düşüncesini esas almış tekvîn ve hüsün-kubuh meselelerinden çok açık bir biçimde anlaşıldığı üzere Mâtürîdiyye'nin delillerini *Şerhu'l-Mevâkıf* örneğinde Eş'ariyye metinleriyle aktararak eleştiriye tâbi tutmuştur. Bununla birlikte Hızır Bey ve Hayâlî gibi Osmanlı ulemâsının bu meselelerde Mâtürîdiyye'nin delillerinin tahkikâtıyla meşgul olduğu müşahede edilmektedir. Fakat Ali Kuşçu açısından asıl önemli meselenin Ehl-i sünnet anlayışı esasına dayalı bir kelâm ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Yapmış olduğumuz bu çalışma sayesinde biz, Ali Kuşçu'nun yaşadığı dönemden modern döneme değin *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adlı eseri vasıtasıyla ulemâ tarafından büyük bir kelâm otoritesi olarak kabul edildiğini tespit ettik. Medrese müfredatı içinde okutulan temel eserlerden biri olarak yer almamış olsa dahi ulemâ, bu eseri bilmekte, içerdiği tahkîkatı dikkate almakta ve derinlikli araştırmalara yönelenleri onu en önemli mütâlaa kitaplarından biri olarak görmektedir.

KAYNAKÇA

KUŞÇU, Alâaddin Ali b. Muhammed, *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed Bölümü, nr. 1852, 226 vr., 844/1440.

________, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed Bölümü, nr. 1888, 299 vr., 850/1446.

________,İstanbul Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa Bölümü, nr. 305, 285 vr., 869/1464.

________, İstanbul Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Bölümü, nr. 742, 344 vr., 872/1467.

________, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. III. Ahmed Bölümü, nr. 1917, 280 vr., 874/1469.

________, *Risâle fi'l-hamd,* Süleymaniye Ktp Fatih Bölümü, nr. 538/9,

ÂBİDÎ, Ahmed, "el-Muhakkiku't-Tûsî ve Kitâbühü't-Tecrîd," *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâtı'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* içinde*,* Kum, 1419.

ADIVAR, Abdülhak Adnan, "Ali Kuşçu", *İA,* Eskişehir, 1997, I, 321-323.

ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1943.

ADVÂNÎ, Hâlid b. Hammâd, "Mukaddime," *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid* içinde, Kuveyt, 2012.

AHMED B. HANBEL, *el-Müsned,* İstanbul, 1992.

MUSTAFA ÂLÎ, *Künhü'l-Ahbâr* (nşr. M. Hüdai Şentürk), Ankara, 2003.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, ÖZTÜRK Said, BAŞ, Yaşar, *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya,* İstanbul, 2005, s. 52-53.

ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,* İstanbul, 2009.

ANAY, Harun, "Batı Felsefesiyle ilgili Türkiye'de Yapılan Tezler" *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1998/2, sy. 5, s. 117-240.

_______*, Ed-Devvânî Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

AYDIN, Cengiz, "Ali Kuşçu", *DİA,* İstanbul, II, 408-410.

AYDIN, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul, 2004.

BÂBERTÎ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid,* Nuruosmaniye Ktp. nr. 2160,

BABİNGER, Franz*, Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı* (trc. Dost Körpe), İstanbul, 2003.

BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn,* Beyrut, 1402/1982

BALTACI, Cahid, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 2006.

BARTHOLD, Wilhelm, *Uluğ Beg ve Zamanı* (trc. İsmail Aka), Ankara, 1997.

BEYÂZÎZÂDE, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm,* thk. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire, 1949.

CÂMÎ, Nûreddin Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn* (nşr. Nikola Hir – Ali Mûsevî Behbehânî), Tahran, ty.

CİCİ, Recep, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Bursa, 2001.

CELÂLÎ, Muhammed Cevâd el-Hüseynî, "*Kitâbü Tecrîdi'l-i'tikâd*" *Tecrîdü'l-i'tikad* içinde, yy, 1407/1986.

CUNBUR, Müjgan, *Ali Kuşçu Bibliyografyası (Ölümünün 500. Yıldönümü Dolayısıyla)*, Ankara, 1974.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf,* yy. 1907.

ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar,* İstanbul, 2002

________, "Lutuf" *DİA,* Ankara, 2003, XXVII, 239-241.

DEMİRCİ, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

DEVVÂNÎ, Ebû Abdullah Celâlüddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî, *Celâl ale'l-Akâidi'l-Adudiyye,* İstanbul, 1317.

_________, *Risâle fî isbâti'l-vâcib*, İstanbul, ts.

DİZER, Muammer, *Ali Kuşçu*, Ankara, 1988.

EBÜ'L-BEKÂ, Eyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât-ı Ebi'l-Bekâ* (nşr. Dr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî) Beyrut, 1993.

EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfahanî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, 1394/1974.

ERDEBÎLÎ, Mevlâ Ahmed, *el-Hâşiyetü alâ İlâhiyyâti'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* (thk. Ahmed el-Âbedî), Tahran, 1418.

FAHREDDİN er-RÂZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsifeti ve'l-mütekellimîn,* yy. t.y.

__________, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye,* (tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut 1987.

___________*;el-Mebâhisi'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât,* Beyrut, 1990.

__________*, Nihâyetü'l-ukûl,* Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa Bölümü, nr. 591.

__________*; Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn,* Beyrut, 2009.

__________, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul, ty.

FAZLIOĞLU, İhsan, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı" *Dîvân İlmî Araştırmalar,* İstanbul, 1996, sy. 1. s. 83-106.

_________, "Ali Kuşçu," *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (ed. Ekrem Çakıroğlu), İstanbul, 1999, s. 216-219

_________, "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-hisâb'ının 'Çift Yanlış' ile 'Tahlîl' Hesâbı Bölümü," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, Sy. 3, Mart 2003, s. 87-106.

_________, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. I, Sy. 2. 2003, s. 379-398.

_________, "Qushji: Abu al-Qasim Ala al-Din Ali ibn Muhammad Qushci-zade," *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, New York, Springer, 2007, s. 946-948.

_________, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Divan İlmi Araştırmalar,* İstanbul, 2003/1, s. 1-66.

GAZNEVÎ, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed; *Kitâbu Usûli'd-dîn* (nşr. Ömer Vefik Dâûk), Beyrut, 1998

GÖKMEN, Fatin, "Takriz", *Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri* içinde, İstanbul, 1948, s.7-8.

HEİDERZÂDEH, Tofiqh, "Ali Kuşçu" *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, VIII, 421.

HAFRÎ, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed, *Talika ber ilâhiyât-ı Şerh-i Tecrid Molla Ali Kuşçu* (thk. Firuzih Saatçiyan), Tahran, 2004.

HANDMÎR, Gıyâseddin b. Hümâmeddin el-Hüseynî, *Habîbüs's-siyer fî ahbârî efrâdi'l-beşer,* yy., ty.,

HARPÛTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm,* İstanbul, 1327.

HASAN ÇELEBİ, Muhammed Şah el-Fenârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), yy., 1907.

HAYÂLÎ, Şemsüddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*. İstanbul, 1318.

HIZIR BEY, *el-Kasîdetü'n-nûniyye,* İstanbul, 1318.

HİLLÎ, İbnü'l-Mutahhar Cemaleddin Hasan b. Yusuf b. Ali, *Keşfü'l-Murâd fî şerhi Tecrîdi'l-İtikâd,* Beyrut, 1988.

İBN EBÎ ŞERÎF, Kemâlüddîn Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Nâsırüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ali, *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire,* İstanbul, 1400/1979.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân,* thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1978.

İBN KUTLUBOĞA, Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, Bağdat, 1962.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* içinde), İstanbul, ts., s. 370-371

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî el-İskenderî, el-*Müsâyere fi'l-âkâidi'l-münciye fi'l-âhire,* İstanbul, 1400/1979.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb,* Beyrut, ts.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, ŞEŞEN, Ramazan, İZGİ, Cevat, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, 1999.

_________, Ekmeleddin, ŞEŞEN, Ramazan, İZGİ, Cevat, AKPINAR, Cemil, FAZLIOĞLU, İhsan, *Osmanlı AstronomiLiteratürü Tarihi,* İstanbul, 1997.

_________, Ekmeleddin, "Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi" *Osmanlılar ve Bilim,* İstanbul, 2003, s. 45-97.

İNALCIK, Halil, *Şair ve Patron*, Ankara, 2003.

_________, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (trc. Ruşen Sezer), İstanbul, 2004,

İSFEHÂNÎ, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid* (nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî), Kuveyt, 1432/2012.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-hikme ve'l-Kelâm,* İstanbul, 1336.

KADI, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse,* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire, 2006.

KARA, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi,* İstanbul, 2000.

_________, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz,* İstanbul, 2011.

KÂTİB ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn,* Beyrut, 1402/1982.

KAYA, Mahmut, "Meşşâiyye" *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 393-396.

_________,“Sudûr” *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 467-468.

KOLOĞLU, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi,* Ankara, 2011.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye,* Kahire, 1413/1993.

KÜTAHYALI, Ahmed Âsım, *Risâle fi'l-Fark beyne'l-Kelâmi'n-Nefsî ve'l-Kelâmi'l-lafzî,* İstanbul, 1285.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, 1906.

MAHBÛBÎ, Sadru'ş-şerîa Ubeydullah b. Mesûd, *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh,* Beyrut, 1998

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Ankara, 2003.

MECDÎ, Mehmet Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik,* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989.

MUKALLİD, Ali, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm en-nübüvvetü ve'l-imâmetü inde Nasîruddin et-Tûsî*, Beyrut, 1986.

NÂBLUSÎ, Abdülganî, “Tahkîku'l-intisâr fî ittifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî alâ halkı'l-ihtiyâr” Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg, 2008.

NASR, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (trc. Savaş Şafak Barkçin-Hüsamettin Arslan), İstanbul, 1987.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salame), Dımeşk, 1990.

ÖKTEN, Ertuğrul, *Jâmî (817-898/1414/1492) His Biography And Intellectuel Influence In Herat,* Chicago, 2007

ÖZDEMİR, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul, 2006.

ÖZEN, Şükrü, “Sadrüşşerîa,” *DİA,* Ankara, 2008, XXXV, 427-431.

ÖZER Hasan Özer, Ali Kuşçu ve "Hâşiye Ale't-Telvîh" Adlı Eseri," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 13, 2009, s. 361-392.

ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* İstanbul, 1998, s. 15.

__________, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları –Tespitler-Problemler-Teklifler* (ed. Ali Akyıldız vd.), İstanbul, 2007, s. 197-213.

ÖZKAN, Halit, "Tecrîd" *DİA,* Ankara, 2011, XL, 249-250.

RAGEP, F. Jamil, "Freeing Astronomy from Philosophy An Aspect of Islamic Influence on Science", (*The History of Science Society* içinde), Oklahoma, 2001, s. 49-64.

___________, "Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi"(trc. Yavuz Unat), *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, c. VIII, sy. 1, İstanbul, 2006, s. 81-96.)

SABBÂN, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik - Hâşiyetü's-Sabbân ale'l-Üşmûnî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), yy. ty.

SÂBÛNÎ, Nûreddin, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1998.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiıyyeti'l-Kübrâ,* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, 1386/1967.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Teklîf" *DÎA,* Ankara, 2011, XL, 385-387.

SAÇAKLIZÂDE*,* Mumammed b. Ebubekir el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-Ulûm,* (thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut, 1998.

SALİBA, George, "Al-gushji's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3, s. 161-203.

SALİH ZEKİ, *Âsârı Bâkiye,* İstanbul, 1329.

SEMERKANDÎ, Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Kuveyt, 1985.

SEMERKANDÎ, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed, *el-Akîdetü'r-Rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul, 2008.

ŞÂFİÎ, Hasan, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-Kelâm,* Kahire, 1991.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l-ikdâm* (nşr. Alfred Ceyum), Portsaid, ty,

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi-mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi',* Beyrut, ts.

ŞİRİNOV, Akil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul, 2011.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, 1405/1985.

TAGRÎBERDÎ Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. el-Atâbekî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire,* Kahire, 1929.

TAKİYÜDDİN er-RÂSID, "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" *16'ıncı Yüzyılda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in 'Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızla' Adlı Eseri* (nşr. Sevim Tekeli), Ankara, 2002.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye,* (thk. Ahmed Suphi Furat), İstanbul, 1405/1985.

___________, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm,* Kahire, 1968.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsıd,* (thk. Abdurrahmân Umeyre), Beyrut, 1419/1998.

____________, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* (thk. Claude Salame), Dımeşk, 1974.

____________*; et-Telvîh ilâ keşfî Hakâiki't-Tenkîh,* Beyrut, 1993.

TEKİN, Ayşe Betül, *Tûsî'nin Tecrîdü'l-i'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013

TOPALOĞLU, Bekir*, Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1996.

____________;*İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* Ankara, 1992,

____________, "Eserin Neşre Hazırlanmasında Takip Edilen Metod" *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* içinde, İstanbul, 2005, I, XXXIII-XXXV.

____________, "Hudûs" *DİA*, Ankara, 1998, XVIII, 305.

____________, "Tecrîdü'l-i'tikâd" *DİA,* Ankara, 2011, XL, 250-251.

TOPALOĞLU, Bekir, ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, 2010.

TÛFÎ, Necmeddin Süleyman b. Abdülgavî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh,* Riyad, 1425/2006.

TUNÇ, Cihat, "Ecel" *DIA,* Ankara, 1994, X, 380-382.

TÛSÎ, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Tecrîdü'l-İ'tikâd,* (thk. Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî), Kum, 1986.

____________, *Risâle fî kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım), Beyrut, 1992.

____________*, Şerhu Meseleti'l-ilm* (nşr. Abdullah Nûrânî), Meşhed, ty.

____________, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* İstanbul, ty.

____________*, Telhîsü'l-Muhassal,* İstanbul, ty.

TÜRKER, Ömer, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî" *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker-Osman Demir), İstanbul, 2013, s. 17-40.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

ÜNVER, Süheyl, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşci Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1948.

ÜSMENDÎ, Alâaddin Muhammed b. Abdulhamid es-Semerkandî, *Lübâbü'l-Kelâm,* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul, 2005.

YALTKAYA, Şerafettin, "Türk Kelâmcıları," *Dârülfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmûası,* İstanbul, 1932, sy. 23, s. 1-19.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983.

___________, "Delil," *DIA,* Ankara, 1994, IX 136-138.

___________, "Kader" *DİA,* İstanbul, 2001, XXIV, 58-63.

___________,"Kelâm" *DIA,* Ankara, 2002, XXV, 196-203.

___________, "Kıdem" *DIA*, Ankara, 2005, XXV, 394-395.

___________, “Mâtürîdiyye”, *DİA,* Ankara, 2003, XXVIII, 165-175.

___________, “Nübüvvet” *DIA,* Ankara, 2007, XXXIII, 279-285.

___________, “Usûl-i Selâse” *DIA,* Ankara, 2012, XLII, 212.

YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, “XV ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi” *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi –Yorumlar, Düşünceler-,* Ankara, 2001, s. 157-169.

___________, “Türklerde Kelâm” *Türk Düşünce Tarihi,* (yh. Hüseyin Gazi Topdemir), Ankara, 2001, s. 131-157.

YILDIZ, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstiâresi,* Ankara, 2002.

___________, “*Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-istiâresi*” *İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul*, 1999, sy. 3, s. 215-234.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 2001.

YILDIRIM, Abdullah, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir/Ali Kuşçu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2007.

___________, “Ali Kuşçu ve Risâle fî vaz'i'l-müfredât'ı” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2008, s. 63-85.

YURDAGÜR, Metin, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi,* İstanbul, 1989.

ZEHEBÎ, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* (thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed - Nuaym el-Araksûsî), Beyrut, 1985.

ZİRİKLİ, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Kahire, 1955.

İKİNCİ BÖLÜM

METNİN TAHKİKİ

2.1. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar

Malum olduğu üzere bir eserin neşrinin ilmîlik vasfını haiz olabilmesi için kâfi miktarda nüshanın incelenmesi gerekmektedir. Biz de bunun gereği olarak kataloglarda *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* adıyla kayıtlı olan ve Ali Kuşçu'nun yaşadığı dönemde veya yaşadığı döneme yakın zaman dilimlerinde istinsah edildiği kataloglarda belirtilen nüshaları inceledik ve bunun sonucunda aşağıdaki nüshaları çalışmamızda kullandık.

1. Tahkikte asıl kabul ettiğimiz nüsha İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi *Yeni Cami Bölümü* numara 742'de kayıtlı olan nüshadır. Nüsha hicrî 872 yılının Cemâdiye'l-ûlâ ayında, milâdî 1467 tarihinde istinsâh edilmiş olup müstensihi belli değildir. Nüsha hicrî 879, milâdî 1474 yılında vefat eden Ali Kuşçu hayatta iken istinsâh edilmiş olduğu kesindir. Nüsha 344 varaklık bir hacme sahip olup 260 milimetre uzunluğunda ve 175 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi, 180 milimetre uzunluğunda ve 100 milimetre genişliğinde 23 satırdan oluşmaktadır. Nüsha ta'lîk kırması hatla istinsâh edilmiştir. Nüshada harflerin noktaları nadir olarak kullanılmış olup yazı ekseriyetle mühmel hüviyeti taşımaktadır. Sayfa kenarlarında tashîh notları bulunmaktadır. Nüsha krem rengi âbâdî siyah meşin cilde sahiptir. *Yeni Cami* nüshası tahkikimizde (ي) harfiyle belirtilmiştir. Tahkikte belirtilen varak numaraları *Yeni Cami* nüshasına aittir.

2. Nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi *III. Ahmed* Bölümü Numara 1917'de kayıtlıdır. Nüsha hicrî 874, milâdî 1468 yılında Sultan b. Muhib b. Cihangir el-Âmidî tarafından istinsâh edilmiştir. Ali Kuşçu, hayatta iken istinsâh edilmiş diğer bir nüshadır. Nüsha 280 varaklık bir hacme sahip olup 265 milimetre uzunluğunda ve 180 milimetre genişliğindedir. Nüshanın sayfaları 25 satırdır. Nüsha ta'lik hatla istinsâh edilmiştir. Nüsha mıklepli, şemseli kahverengi meşin cilde sahiptir. *III: Ahmed* Bölümü numara 1917'de kayıtlı olan nüsha tahkikimizde (أ) harfiyle belirtilmiştir.

3. Nüsha İstanbul Millet İl Halk Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümü numara. 1137'de kayıtlıdır. Nüsha hicrî 885, milâdî 1480 yılında istinsâh edilmiş olup müstensihi belli değildir. Nüsha 450 varaklık bir hacme sahip olup 170 milimetre uzunluğunda ve 120 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi 113 milimetre uzunluğunda ve

4. Nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Çorlulu Ali Paşa Bölümü numara. 305'te kayıtlıdır. Nüsha hicrî 896, milâdî 1491 tarihinde Al b. Hüseyin el-Yezdî tarafından istinsâh edilmiştir. Nüsha 285 varaklık bir hacme sahip olup 227 milimetre uzunluğunda ve 147 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi 149 milimetre uzunluğunda ve 92 milimetre genişliğinde. 23 satırdan oluşmaktadır. Nüsha nesih hatla istinsâh edilmiştir. Nüsha tezhibli meşin cilde sahiptir. *Çorlulu* nüshası tahkikimizde (ج) harfiyle belirtilmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf ve* hâşiyeleriyle birlikte sayfa kenarında basılan *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'*ın İstanbul (1311/1893-4) Dâru't-tıbâti'l-âmire baskısının sonunda eser basıma hazırlanırken sahîh ve mu'temed olan bu nüshayla mukâbele edildiği belirtilmiştir.

5. Nüsha, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi *III. Ahmed* numara. 1888'de kayıtlıdır. Nüshanın bulunduğu kütüphane katoloğu istinsâh tarihini hicrî 850, milâdî 1446 yılı olarak kayıtlamış olmakla birlikte nüshanın sonunda istinsâh tarihini belirtme amacıyla (تمت كتابة الكتاب في يد عبد ضعيف نحيف مذنب يحتاج إلي رحمة الله تعالي مصطفي بن يعقوب المنحالحي في أواخر جماذي الأخر من أراد التاريخ فليطالع هذين الحرفين ظ أ تم. تم) ifadesi yazılmıştır. Müstensih yazısının sonunda "*nüshanın yazım tarihini bilmek isteyen şu iki harfi yani (ظ) ve (أ) harflerini mütâlaa etsin*" şeklinde bir lügaza başvurmaktadır. Kanaatimizce burada kastedilen bu iki harfin ebced hesabına göre toplamı olmakla nüsha hicrî 901 yılının cemâdiye'l-uhrâ ayında, milâdî 1495 yılında Yakup el-minhâlhî tarafından istinsâh edilmiştir. Nüsha 299 varaklık bir hacme sahip olup 180 milimetre uzunluğunda ve 130 milimetre genişliğindedir. Nüshanın sayfaları 23 satırdan oluşmaktadır. Nüsha, ta'lik hatla istinsâh edilmiştir. Nüsha aharlı kağıt ve mıklepli koyu kahverengi meşin cilde sahiptir. *III: Ahmed* Bölümü numara 1888'de kayıtlı olan nüsha tahkikimizde (ط) harfiyle belirtilmiştir.

Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm müteaddid defalar tab' edilmiştir. Tahkik çalışmamızı mahtût nüshalarla gerçekleştirmeyi uygun bulmamız sebebiyle eserin matbû nüshalarını tahkike dâhil etmedik. Matbû nüshaların basım yeri ve tarihleri şunlardır:

1. Tahran,1274/1867-8, Litografik baskı.

2. Tahran, 1284/1867-8.

3. Tahran, 1285/1868-9, Menşûrât-ı Râzî Bîdâr.

4. Tebriz, 1301/1883-4, Matbaa-i Abbas Ali.

5. İstanbul 1311/1893-4, Dâru't-tıbâti'l-âmire.

Nüshaların tanıtımı esnasında belirtmiş olduğumuz üzere nüshaların en eski tarihlisi olan *Yeni Cami* nüshasını asıl kabul etmiş bulunmaktayız; fakat metni oluştururken tercih metodu uygulanmıştır.

2.2. Kullanılan İşaretler

1. Eserin yazımında Tûsî'nin *Tecrîd* metni parantez **()** içinde ve bolt olarak yazılmıştır.

2. Şerhte yer alan âyetler **{ }** işareti içine alınıp harekelenmiş, bolt olarak yazılarak hangi sûrede bulundukları ve âyet numaraları dipnotta belirtilmiştir.

3. Şerhte yer alan hadisler tırnak **""** işareti içine alınmıştır.

4. Yeni Cami nüshasının varak numaraları köşeli parantez **[]** ile metin içinde ve varakın başladığı yerde verilmiştir.

5. Mümkün olduğu nisbette metnin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla noktalama işaretleri kullanılmıştır. Noktalamada nokta, virgül ve soru işaretlerini kullanmakla iktifa ettiğimizi belirtelim.

6. Nüsha farklarında bir ifadenin mukabilinde başka bir ifade bulunuyorsa iki nokta (**:**) ile, bir harf kelime ya da cümle eksik ise eksi işareti (**-**) ile, ibaredeki lafızda ziyadelik söz konusu ise artı (+)işareti ile belirttik.

7. Ayrıca cüzî miktarda olsa da bazen bir kelimeyi bazen de ibareyi harekeledik.

2.3. Ekler

Tahkikini gerçekleştirdiğimiz *İlâhiyât, Nübüvvet, İmâmet* ve *Meâd* bölümlerinin fihristi çalışmanın başlangıcında varak numaraları belirtilerek oluşturulmuştur.

Eserde yer alan; fakat eserin kendisinde konuların başlıkları bulunmadığı için konuların başlangıcına konu başlıkları ekledik.

Eserde isimleri geçen şahısların biyografileri kısa olarak dipnotta verilmeye çalışılmış, kaynağı tespit edilen hadislerin kaynakları belirtilmiş, hadislerin benzer rivayetleri metniyle birlikte dipnotta verilmeye çalışılmıştır.

Allah lafzı ile birlikte kullanılan çeşitli tazim ifadeleri nüshalarda farklılık arz ettiğinde Yeni Cami nüshasında mevcûd olan tazim ifadesi kullanılmıştır.

Tecrid'in İmâmet bahsinin husûsî bir önemi olmasından dolayı Hulefâ-i Râşidîn ile birlikte telaffuz edilen tazim ifadelerinin farklılıkları belirtilmiştir.

2.4. Tahkikli Metin

شرح تجريد الكلام

مباحث

الإلهيات، النبوة، الإمامة، المعاد

علاء الدين على بن محمد القوشجى

(879هـ/1474م)

نص شرح تجريد الكلام

المقصد الثّالث
في إثبات الصّانع و صفاته وآثاره
و فيه فصول: الفصل الأوّل في وجوده

الفصل الثاني
في صفاته تعالى

الفصل الثّالث
في أفعاله

المقصد الرابع
في النبوة

المقصد الخامس

في الإمامة

المقصد السادس

في المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

[**1ظ**]بسم الله الرحمن الرحيم[1]

و به نستعين[2]

خير الكلام حمد الملك العلام بما أبدع العالم على أحسن وجه و نظام، خلق الأرض و السموات العلى بقدرته القاهرة، و جعل الأمر ينزل بينهن[3] بحكمته الباهرة، و فضّل العالِمين على العالَمين، و هداهم سبيل الرشاد، و كَرّمهم بسلوك طريق النجاة فى معرفة المبدإ و المعاد. ثم الصلوة على رسوله الذى أظهر شرائع النبوية بالحجج القاطعة، و أبان النواميس الإلهية بالبراهين الساطعة، و على آله و أصحابه الذين خصوا بالتجريد و التفريد عن الشكوك و الشبه فى أسرار الإيمان و التوحيد.

و بعد: فإنّ أسبغ الأيادى و أفضل النعم و أنفَس الجواهر المودعة فى بنى آدم هو العلم الذى من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى، و بلغ المقصد الأقصى، و تسنم[4] الذروة العليا؛ فإنه من جلائل صفات الألوهية، و خواص سمات الربوبية؛ و هو للإنسان أفضل الذخائر و السعادات، و أكمل الفضائل و الكمالات. و كيف لا و قد ورد فى فضائله و مناقب أهله آيات محكمات و أحاديث متواترات. و "علم الكلام الذى هو أساس الشرائع و الأحكام و مقياس قواعد عقائد الإسلام"[5] أجل العلوم موضوعا، أقومها أصولا و فروعا، و أقواها حجة و دليلا، و أجلها محجة[6] و سبيلا،[1] "و أعز ما يرغب فيه، و يفرح عليه، و

---

[1] ف ـ بسم الله الرحمن الرحيم.

[2] ف ـ و به نستعين؛ أ + رب يسر و تمم بالخير.

[3] ي : بينهن ينزل.

[4] ف : سنم.

[5] شرح المقاصد 154/1=155.

[6] ف : حجة.

أهم ما يناخ مطايا الطلب لديه"؛[2] إذ به يعرف أحوال المبدإ و المعاد و أسرارها، و به يكشف عن وجوه حقائق الماهيات أستارها، و يعلم منه أحكام الشريعة النبوية الطاهرة، و به يحصل الوقوف بأحوال الإنسان فى النشأة الأولى والآخرة. فمنه الإطلاع على مشاهدات الملك و مغيبات الملكوت، و به يظهر أسرار اللاهوت و ينهتك أستار الجبروت. فهو أولى بأن يصرف عنان الهمة نحو تحصيله و يضرب[3] أذيال الطلب على منطقة الإجتهاد فى[4] تكميله هذا.

و إن كتاب * **التجريد** * الذى صنفه فى هذا الفن المولى الأعظم و الحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين أسوة الحكماء المتأهلين نصير الحق و الدين ***محمد ابن محمد الطوسى،***[5] قدس الله نفسه[6] و روح رمسه، تصنيفا مخزونا بالعجائب، و تأليفا مشحونا بالغرائب. فهو و إن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم، عظيم الإسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام؛ لم يظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يعر بشبهه الفضلاء فى القرون و الأدوار؛ مشتمل على إشارات إلى مطالب هى الأمهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، و محتو على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات رائقة لكمالات شائقة يفجر ينبوع السلاسة من لفظه. و لكن معانيه لها السحر يسجد، و هو فى الاشتهار كالشمس فى رابعة النهار؛ تداولته أيدى [2و] النظار، و تسابقت فى ميادينه جياد الأفكار.

---

[1] أ + و المعاد.

[2] شرح المقاصد 155/1.

[3] ف: يصرف.

[4] أ: و.

[5] هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي (ت هـ 672\م 1274) حكيم، رياضي، فلكي، فقيه، متكلم، مشارك في أنواع من العلوم. ولد في طوس في 11 جمادي الأولي. و علت منزلته عند هولاكو، فكان يعطيه فيما يشير به عليه و يمده بالأموال، فابتنى بمراغة قبة و رصدا عظيما، و اتخذ خزانة ملأها من الكتب المجلوبة من تغداد و الشام و الجزيرة، و قرر منجمين لرصد الكواكب و جعل لهم أوقافا تقوم بمعاشهم، و توفي ببغداد في ذي الحجة. من تصانيفه الكثيرة: أساس الاقتباس في المنطق، قواعد العقائد، تجريد العقائد يعرف بتجريد الكلام، تلخيص المحصل، (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 11\207)، (الأعلام للزركلي 7\257)

[6] ف: تعالي.

ثم إن كثيرا من العلماء، و جما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم إلى شرح هذا الكتاب و نشر معانيه و الفحص عن دلائله و الكشف عن مبانيه، و صرفوا هممهم إلى إيضاح مشكلاته و إفضاح معضلاته، و بذلوا الطاقة فى كشف غطائه و هتك ستره و غشائه. و من تلك الشروح ألطفها مسلكا و أحسنها منهجا هو الذى صنفه العالم الربانى و الحبر الصمدانى مولانا شمس الحق و الملة[1] و الدين **محمد الإصفهانى،**[2] طيب الله ثراه و جعل الجنة مثواه. فإنه بقدر طاقته حام حول مقاصده بقدر وسعه، جال فى ميدان دلائله و شواهده و تلقاه الفضلاء بحسن القبول و الرضاء. و[3] لمثل هذا فليجتهد أرباب البصائر و النهى حتى أن السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا و سيدنا **على الشريف الجرجانى،**[4] تغمده الله بغفرانه و أسكنه فراديس جنانه، قد علق عليه حواشى يشتمل على تحقيقات رائقة و تدقيقات ذائقة شائقة[5] يتفجر من ينابيع تحريراته أنهار الحقائق و ينحدر من علو تقريراته سيول الدقائق و مع ذلك كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حيالها، و جليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها مخدرات فوائده محجوبة عن الأذهان، لم يطمثهن إنس قبلهم و لا جان، و عرائس نفائسه تحت الحجب مستورة و غرائب أستاره فى خمار الغيب مخمورة، بل كان الكتاب على ما كان من[6] كونه كنزا مخفيا و سرا مطويا كدرة لم تثقب و مهرة لم تركب، لأنه كتاب غريب فى صنعته عجيب فى وشيته

---

[1] ف – الملة.

[2] هو محمد بن محمود بن محمد العجلي، الإصفهاني الشافعي، شمس الدين، أبو عبد الله (ت هـ 688\م 1289) فقيه، أصولي، منطقي، متكلم، عارف بالأدب و العربية و الشعر. ولد بإصفهان، و نشأ بها، و رحل إلي بغداد فأخذ عن سراج الدين الهرقلي و تاج الدين الأرموي. و سافر إلي بلاد الروم و أخذ عن أثير الدين الأبهري، و دخل القاهرة، و ولي قضاء قوص، و درس بالشافعي و مشهد الحسين و تخرج به جماعة من المصريين، و قدم الشام، و توفي بالقاهرة في 20 رجب، و دفن بالقرافة. من تصانيفه: شرح المحصول للرازي، القواعد في أربعة علوم: أصول الفقه و أصول الدين و المنطق و الخلاف، غاية المطلب في المنطق، و الجامع بين التفسير الكبير و الكشاف. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 12\6- 7)

[3] ف ـ و.

[4] هو علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت هـ 816\م 1413) يعرف بالسيد الشريف، الحسيني، الحنفي. عالم، حكيم. من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو قرب أستراباد، و درس في شيراز و توفي بشراز. من تصانفه الكثيرة: شرح مواقف الإيجي، التعريفات، حاشية على شرح التنفيح للتفتازاني، حاشية على تفسير البيضاوي. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 7\216)، (الأعلام للزركلي 5\159)

[5] ي ـ شائقة.

[6] ف ـ من.

تضاهى الألغاز لغاية إيجازه و يحاكى الإعجاز فى إظهار المقصود و إبرازه لا ينكشف معناه إلا للأوحدى من الفضلاء و لا يتضح مغزاه إلا للألمعى من الأزكياء.

و إنى بعد أن صرفت فى الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمرى و وقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهرى، فما من كتاب فى هذا العلم إلا تصفحت سينه و شينه و ما من صحيفة مزبورة فى هذا الفن إلا تعرفت غثه و سمينه. أبت نفسى[1] أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام و يكون تلك الروائع فى خفاء من الإفهام. فرأيت أن أشرحه شرحا يذلل صعابه و يكشف عن وجوه خرائده نقابه و يتضمن مافيه من غوامض أسراره و يبين ما فيه من اللطائف التى وراء أستاره و أضيف إليه فوائد إلتقطتها من سائر الكتب و الدفاتر و زوائد إستنبطتها بفكرى القاصر و خاطرى الفاتر، فتصديت بما عنيت و عمدت لما قصدت، فجاء بحمد الله كما يحبه الأوداء و يرتضيه الأحباء و[2] الأخلاء شرحا شارحا للطائفة و حقائقه، كاشفا للأستار عن وجوه نكته و دقائقه، لا مطولا فيمل إملالا، و لا مختصرا يخل إخلالا، مع تقرير لقواعده و تحرير لمعاقده و تفسير لمقاصده، و تكثير [2ظ] لفوائده، و بسط لموجزه و حل لملغزه[3] و تقييد لمرسله و تفصيل لمجمله. و ما الفوز بهذه السعادة العظمى و الكرامة الكبرى إلا بميامن دولة السلطان الأعظم و الخاقان المعظم، مالك رقاب الأمم، خليفة الله فى العالم، باسط مهاد العدل و الإنصاف، هادم أساس الجور و الإعتساف، والى لواء الولاية فى الآفاق، مالك سرير الخلافة بالإرث و الإستحقاق، المجتهد فى إعلاء سرادق الأمن و الأمان، الممتثل لنص { **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** }[4] مغيث الدنيا و الدين **سلطان أبى سعيد كوركان،**[5] لا زالت الآفاق مشرقة بأنوار معدلته، و أغصان الخيرات مورقة بسحايب مرحمته أعنة عنايته نحو حماية أهل الإسلام معطوفة، و همته العليا إلى تشييد مبانى الشرع الشريف

---

[1] ف : بعثني بدلا من أبت نفسي.

[2] ف ـ و.

[3] ي: للغزه

[4] تمامه: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. سورة النحل 90/16.

[5] ي – سلطان أبي سعيد كوركان.

مصروفة، قد إتصف من الأخلاق بأزكاها و أرضاها و من الهمم بأعلاها و أسناها، عتبته العلية محط لرجال[1] الأفاضل و سدته السنية مجمع آمال الأماجد و الأماثل.

شعر[2]

هو الملك المنصور رأيا و راية سجاياه أقدام و حزم و نائل

يلوز به الأحرار[3] من كل خطة و يأوى إلى عالى ذراه الأماثل[4]

فيمناه بحر موجه متلاطم و لقياه ضوء بدره متكامل

فما الشمس إن قيست به مستنيرة و لا الصبح وضاح و لا البدر كامل

من تحلى بمحبته فهو فى طلح من الآمال منضود، و من تجلى بمودته فهو[5] فى ظل من النعيم المقيم[6] ممدود بنيان أعدائه مؤسس على شفا جرف هار و[7] عمران أوليائه مرصص فى جنات تجرى من تحتها الأنهار فالحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضيلا[8] و آتاه[9] ما كان من الفضائل جملة و تفصيلا و شرفه بأكرومة[10] ظاهرة الإشراق و الطلوع و خصه[11] بأَرومة طاهرة اللإعراق و الفروع و جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقة و رقاب العلماء بطوق عطائه متطوقة.

اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال و معاهد الإقبال و معادن اليمن و الكرامة و مواطن الأمن و السلامة و زده توفيقا على تربية العلماء و تقوية الفضلاء و اجعل ما يتواصل إلى ذوى العلم من نعمه

---

[1] أ : الرجال.
[2] ي ف ـ شعر.
[3] ي : لإحرار.
[4] أ : الأثل، و في الهامش: من الآمال صح.
[5] أ ـ فهو.
[6] ي ـ المقيم.
[7] ي ـ و.
[8] ي : تفضلا.
[9] ي: إياه.
[10] أ: بالرومة.
[11] ف ـ رخصه.

مشكورا و ما يتواتر إلى أهل الفضل من كرمه مبرورا[1]. من قال آمين أبقى الله مهجته. فإن هذا دعاء يشمل البشرا.

[1] ف ـ مسرورا.

[3ظ] بسم الله الرحمن الرحيم[1]

(أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه، و الصلوة على سيد أنبيائه و على أكرم أحبائه)

أى على آله و أصحابه الذين[2] هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه. فأفعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من أضيف إليه, و حينئذ لا يجب المطابقة لمن هو له إفرادا و جمعا. و يحتمل بناء علي مذهبه أن يريد به عليا رضى الله عنه،[3] بل[4] و أن لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا، بل إسمه مجرورا معطوفا على سيد أنبيائه و يؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح بإسم النبى عليه السلام[5].

(فإنى مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ النظام مشيرا إلى غرر فرائد[6] الإعتقاد و نكت مسائل الإجتهاد مما قادنى الدليل إليه و قوى إعتمادى عليه و الله[7] أسأل العصمة و السداد و أن يجعله ذُخراً ليوم المعاد و سميته بتجريد[8] العقائد و رتبته على ستة مقاصد)

لما كان المطلب الأعلى و المقصد الأقصى[1] فى علم[2] الكلام هو العلم بأحوال المبدإ و المعاد[3]، و أحوالُ المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل، بل يحتاج فيها[4] إلى السماع[5] من العلم، و المعلّم فى المعارف

---

[1] أ+ رب يسر و تمم بالخير؛ ف+ ألا لا آلاء إلا آلاء الإله؛ ط+ رب تمم بالخير.
[2] ط: الذي.
[3] أ: عليه السلام.
[4] أ - بل.
[5] أ: صلي الله عليه؛ ف: صلي الله عليه و سلم.
[6] ج: فوائد.
[7] ج: و من الله.
[8] ج: تحرير.

فى المعارف الإلهية هو النبى[6] بالإتفاق و الإمام أيضا عند بعض، و ما يستقل به العقل إنما يستنبطه من البحث عن أحوال[7] الممكن المنقسم إلى الجوهر و العرض، إما بأمور عامة أو غيرها لا جرم؛ رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد؛ ألأول فى الأمور العامة, الثانى فى الجوهر والعرض, الثالث فى إثبات الصانع و صفاته, الرابع فى النبوة, الخامس فى الإمامة, السادس فى المعاد. و وجه الترتيب ظاهر.

(المقصد الأول في الأمور العامة)

---

[1] ف: المقصد الأقسي و المطلب الأعلي.
[2] ي - علم.
[3] ف: أحوال المعاد.
[4] أ - فيها؛ ج ف: فيه.
[5] ط: أستماع.
[6] ف+ صلي الله عليه و سلم؛ أ ط+ عليه السلام.
[7] ط: أصول.

[275 ظ] (المقصد الثالث

فى إثبات الصانع و صفاته و آثاره، و فيه فصول.

الفصل الأول فى وجوده. الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب؛ و إلا إستلزمه لإستحالة الدور و التسلسل)

إستدل على وجود الواجب تعالى ب"أنه لا شك فى وجود موجود؛ فإن كان واجبا ثبت المطلوب، و إن كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة. و ننقل الكلام إليه. فإما أن يلزم الدور أو التسلسل، أو ينتهي إلى الواجب، فهو[1] المطلوب."[2]

(الفصل الثانى فى صفاته تعالى)

[القدرة]

(وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب[3].)

---

[1] ج ط: و هو:

[2] شرح المقاصد: 16/4.

[3] ج: إيجابه.

ذهب المليون قاطبة إلى أن تأثير الواجب تعالى فى العالم بالقدرة و الإختيار على معنى أنه تعالى يصح منه[1] فعل العالم و تركه. و ذهب الفلاسفة إلى أن تأثيره[2] تعالى فيه[3] بالإيجاب.[4] و احتج على أنه تعالى[5] قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينفى كون تأثيره تعالى[6] فيه بالإيجاب.

و الأول ثابت لما بينا من قبلُ أن العالم حادث،[7] فانتفى الثانى.

بيان المنافات أن تأثيره تعالى فى وجود العالم إن كان بالإيجاب يلزم قدمه. إذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا[8] يلزم التخلف عن الموجب التام، و ذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا[9] على شرط حادث آخر، و يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة. و كلاهما محال على زعم المصنف و سائر المتكلمين على ما مر فى مبحث إبطال التسلسل.

(و الواسطة غير معقولة)

إشارة إلى جواب إعتراض على الدليل المذكور. توجيهه أن يقال: ما ذكرتم من الدليل لا يقتضى إلا أن يكون المؤثر فى العالم هو القادر ولا يقتضى[10] أن يكون واجب الوجود[11] تعالى هو القادر فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته إقتضى على سبيل الإيجاب موجودا **[276و]** قديما قادرا و ذلك القادر هو

[1] ج ـ منه.
[2] ط: تأثير الواجب.
[3] ي أ ج ط ـ فيه.
[4] ط + احتج علي معني أن العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالإضائة فإنه لازم لذاتها.
[5] أ ف ـ تعالي.
[6] ف ـ تعالي.
[7] شرح المقاصد: 93/4.
[8] ط : لئلا.
[9] أ ـ أيضا.
[10] ف: تقتضي.
[11] ط: الوجوب.

الذى أوجد العالم بالقدرة. و تقرير الجواب أن يقال: هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى و العالم، والواسطة غير معقولة[1] لأن المراد من العالم جميع ما سوى الواجب[2] تعالى.

أقول: لم يثبت فيما سبق أن جميع ما سوى الله تعالى حادث، بل إنما ثبت حدوث الأجسام و عوارضها. و لما لم يثبت عند[3] المصنف وجود المجردات أطلق القول بحدوث العالم؛ لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها أيضا. قال فى صدر الفصل الرابع فى الجواهر المجردة: "أما العقل فلم يثبت دليل على إمتناعه و أدلة وجوده مدخولة." فللمعترض أن يقول لم لا يجوز أن يوجد الواجب تعالى[4] بطريق الإيجاب جوهرا[5] مجردا[6] ليس بجسم و لا جسمانى قديما قادرا يكون هو الذى أوجد العالم الجسمانى بالقدرة و الإختيار.

و لما أثبت[7] بالدليل قدرة البارى تعالى أراد أن يشير إلى الأجوبة عن أدلة المخالفين.

تقرير[8] الدليل الأول: أن القدرة على الشيئ بمعنى صحة الفعل و[9] الترك محال، لأنها تقتضى إمكان صدور الأثر عن المؤثر، لكن صدور الأثر عن المؤثر إما واجب أو ممتنع لا يخلو عن أحدهما قطعا[10]، لأن المؤثر إن استجمع شرائط[11] التأثير وجب صدور الأثر لإمتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام، و إن لم يستجمع إمتنع وجود الأثر.

---

[1] ج: منقولة.
[2] ط : الله.
[3] ج: عنه.
[4] ف ـ تعالي.
[5] أ: جواهر.
[6] ط: جوهرا مجردا بطريق الإيجاب.
[7] ج: ثبت.
[8] ج: تقدير.
[9] ج ـ و.
[10] ج: فقط.
[11] ط ـ شرائط.

و تقرير الجواب ما أشار إليه بقوله: (**و يمكن عروض الوجوب و الإمكان للأثر بإعتبارين.**) أى إمكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها أى مع قطع النظر عن إنضمام الإرادة إليها[1] و[2] وجوبه باعتبار إنضمام الإرادة إليها. و هذا ما يقال إن الوجوب بالاختيار[3] لا ينافى الاختيار، بل يحققه. فإن القادر هو الذى يصح منه أن يفعل بأن يريد الفعل، و حينئذ يجب[4] الفعل، و أن يترك[5] بأن يريد الترك أو[6] لا يريد الفعل، و حينئذ يجب الترك. فقوله إن إستجمع شرائط التأثير وجب صدور الأثر إن أراد وجب صدور الأثر بالنظر إلى إستجماع الشرائط أعنى انضمام الإرادة إلى القدرة.

قلنا[7]: مسلم، لكن لا يضرنا. فإنا ندعى إمكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن إرادته و إن أراد **[276ظ]** وجب صدورالأثر بالنظر إلى ذات القادر. قلنا: ممنوع

و تقرير الدليل الثانى أن القدرة على الأثر بمعنى التمكن على فعله و تركه، إما حال وجود الأثر و حينئذ يجب وجوده فلا يتمكن من الترك، و إما حال عدمه فيجب[8] عدمه، فلا يتمكن من الفعل.

و تقرير الجواب ما أشار إليه بقوله:

(**و يمكن إجتماع القدرة[9] على المستقبل مع العدم فى الحال.**)

يعنى نختار أنها حال عدم الأثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى[10] الحال فلا ينافيه العدم فى الحال، بل يجتمع معه.

---

[1] أ- إليها.
[2] ج- و.
[3] ف: بالاعبتبار.
[4] ج: وجب.
[5] ج: ترك.
[6] ج: و.
[7] ط: قلت.
[8] ط: و حينئذ يجب.
[9] ج- القدرة.
[10] ج: ما في.

و تقرير الدليل الثالث "أن الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيئ لكان قادرا على عدمه، لأن نسبة القدرة إلي الطرفين علي السواء،[1] لكن اللازم باطل، لأن العدم الأصلى أزلى، و لا شيئ من الأزلى بأثر للقادر.[2] و أيضا العدم نفى محض لا يصلح[3] متعلقا للقدرة و الإرادة، لأن معناه التأثير، و حيث لا أثر فلا تأثير."[4]

و تقرير الجواب ما أشار إليه بقوله: (**و إنتفاء الفعل ليس فعل الضد.**) يعنى أن القادر هو الذر يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل و عدم الفعل ليس فعلا للعدم.

(**و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.**) يعنى أن عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة، أى قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لأن علة المقدرية عامة فى جميع الممكنات، فالقدرة عامة فى جميعها.

أما أن علة المقدورية عامة فلأن علتها الإمكان و هو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالي.

أقول: لا نسلم أن الإمكان علة المقدورية، بل[5] إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر، و المؤثر إما موجب أو قادر، و لو سلم، فلا نسلم أن كل ما هو مقدور هو[6] مقدور له تعالى لم لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين. فإن المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الأجسام بقدرة الله[7] تعالى. و المشتق فى الإستدلال على عموم القدرة "أن المقتضى للقدرة[8] هو الذات لوجوب إستناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان."[1] فإن الوجوب و

---

[1] ط: السوية.
[2] ج: القادر.
[3] ف + أن يكون.
[4] شرح المقاصد 98/4
[5] ج ـ بل.
[6] أ ط: و هو:
[7] أ ف ط – الله؛ ي أ ف ط + باري.
[8] ج ـ أن المقتضي للقدرة.

الامتناع يحيلان[2] المقدورية، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء. فإذا ثبت قدرته [3]على بعضها ثبت كلها. و هذا الإستدلال بناء على ما ذهب [**277**و] إليه أهل الحق من أن المعدوم[4] ليس بشيئ، و إنما هو نفى محض لا إمتياز فيه أصلا، و لا تخصيص قطعا. فلا يتصور إختلاف فى نسبة الذات إلى المعدومات[5] بوجه من الوجوه، خلافا للمعتزلة و من أن[6] المعدوم لا مادة له و لا صورة[7] خلافا للحكماء، و إلا لم يمتنع إختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض،[8] كما يقوله الخصم. فعلى قاعدة الإعتزال جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات[9] الثبتة المتميزة[10] مانعة من تعلق القدرة به على قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر. و على التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء،[11] و المخالفون فى هذا الأصل، و هو أعظم الأصول الإسلامية، فرق.

أعظمها الثنوية فإنهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا، و إن الواحد لا يكون خيّرا شريرا،[12] فلكل منهما فاعل على حدة.[13] فالمانوية[14] و[15] الديصانية[16] منهم، قالوا: فاعل الخير هو النور، و فاعل الشر هو الظلمة. و فساده ظاهر، لأنهما عرضان، فيلزم قدم الجسم و كون الإله[17] محتاجا إليه.

---

[1] شرح المقاصد 101/4.
[2] ج: بخلاف.
[3] ط+ تعالي.
[4] ج: المعلوم.
[5] ط: المقدورات.
[6] ج - أن.
[7] ف + له.
[8] ج: البعض.
[9] ط: المقدورات.
[10] ج: المميزة.
[11] ط: السواء.
[12] ج: خيرا أو شريرا؛ ط: خيرا شرا.
[13] ط: علي حدة فاعل.
[14] ج: لمانوية.
[15] أ ف: و كذا.
[16] أ:الريصانية؛ ف ج: الريضانية.
[17] ف: الآلة.

فكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا: النور حى عالم قادر سميع بصير و المجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، و فاعل الشر هو[1] أهرمن، و يعنون به الشيطان.

والجواب من قولهم الواحد لا يكون خيّرا شريرا، اللهم إى أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره، و بالشرير من[2] يغلب شره على خيره، كما ينبئ عنه[3] ظاهر اللغة، فلا يجتمعان حينئذ[4] فى[5] واحد، لكن غير ما لزم مما ذكر.

[العلم]

(و الإحكام و التجرد و إستناد كل شيئ إليه دلائل العلم و الأخير عام)

إتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم. و المشهور من إستدلال المتكلمين وجهان، أورد المصنف أحدهما. ومن إستدلال الحكماء أيضا وجهان، أورد المصنف كليهما. أما إستدلال المتكلمين فالذى أورده المصنف هو "أنه تعلى فاعل فعلا محكما مُتْقَنا، و كل من كان كذلك فهو عالم. أما الكبرى فبالضرورة[6] و ينبه عليه[7] أن من رأى خطوطا مليحة أو سمع ألفاظا فصيحة تنبئ **[277ظ]** عن معان دقيقة و أغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم. و أما الصغرى فلما ثبت من أنه تعالي[8] خالق للأفلاك و العناصر بما فيها[9] من الأعراض و الجواهر و أنواع المعادن و النباتات[1] و أصناف الحيوانات على إتساق[2] و

---

[1] أ ـ هو.
[2] أ: ما.
[3] ف: عليه.
[4] ف ـ حينئذ.
[5] أ ـ في.
[6] ف: فبالضرورية.
[7] ج: و سبب علته.
[8] ي أ ف ج ـ تعالي.
[9] ج: بما فيها.

و إنتظام و إتقان و إحكام تحار[3] فيه العقول و الأفهام، و لا تفى بتفاصيلها الدفاتر و الأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة و علم التشريح و علم الآثار العلوية و السفلية و علم الحيوان و النبات مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلا و لم يجد إلى الكثير سبيلا."[4] "فإن قيل: إن أريد الإنتظام و الإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه أصلا وملائمة[5] للمنافع[6] و المصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أوفق منه و أصلح، فظاهر أنها ليست كذلك، بل الدنيا طافحة[7] بالشرور والآفات. و إن أريد فى الجملة و من بعض الوجوه فجل[8] آثار المؤثرات من غير العقلاء، بل كلها كذلك"[9] فإن تبريد الماء و تسخين النار ينتفعان بهما.

"قلنا: المراد إشتمال الأفعال و الآثار على لطائف الصنع و بدائع الترتيب و حسن الملائمة للمنافع و المطابقة للمصالح على وجه الكمال و إن إشتمل بالعرض على نوع من الخلل و جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل و العلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا عن العالم[10] ضرورى، سيما إذا تكرر و تكثر، و خفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز."[11][12]

---

[1] ي: النبات.
[2] ج: إنسان.
[3] ف: يحار
[4] شرح المفاصد 110/4.
[5] ج: يلايمه.
[6] ج: المنافع.
[7] ف ط: طامحة؛ ط + اي مملوة.
[8] ج: فلكل؛ ط: فجعل.
[9] شرح المقاصد 111/4.
[10] ج: عالم.
[11] ط: جائز علي بعض العقلاء.
[12] شرح المقاصد 111/4.

"فإن قيل: قد يصدر عن حيوانات العجم أفعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها[1] و تدبير معائشها،[2][3] كما للنحل و كثير من الوحوش و الطيور على ما هو فى الكتب مسطور، و فيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولى العلم."[4]

"قلنا: لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون فيها[5] من العلم قدر ما يهتدى إلى ذلك بأن يخلقها الله تعلى عالمة بذلك أو يلهمها حين[6] ذلك الفعل."[7]

و أما الذى لم يورده المصنف فهو أنه تعالى قادر، أى[8] فاعل بالقصد و الإختيار لما مر، و لا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود. "و قد يتمسك فى كونه تعالي[9] عالما بالأدلة السمعية من الكتاب و السنة و الإجماع. و يَرِد عليه أن التصديق بإرسال الرسل [**278**و] و إنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم و القدرة فيدور. و ربما يجاب بمنع[10] التوقف. فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به و إن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما. و الظاهر أن هذا مكابرة، نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الإمام.[11]"[12]

---

[1] ط: مسالكها.
[2] أ: تدبير
[3] ج: معاينها.
[4] شرح المقاصد 112/4.
[5] أ: فيها.
[6] ف ط: من.
[7] شرح المقاصد 112/4.
[8] أ - أي.
[9] ي أ ج - تعالي.
[10] ف: يمنع.
[11] هو محمد بن عمر بن الحسن التيمى البكرى أبو عبد الله فخر الدين الرازى(ت606هـ/1210م). الإمام المفسر،أوحد ومانه فى المعقول والمنقول و علوم الأوائل.(كشف الظنون لحاجى خليفة،262/1،359،454)،(مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده،122.116/2)،(الأعلام للزركلى،203/7)
[12] شرح المقاصد 112/4-113.

و أما دليلا[1] الحكماء، فالأول منهما أن البارى تعلى مجرد و كل مجرد عاقل[2] و قد مر الكلام فيه مستقصى. و الثانى أنه تعالى عالم بذاته، و إذا علم ذاته علم ما عداه جميعا. أما الأول فلأن[3] العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم و هو حاصل فى شأنه لأن ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته. و أما الثانى فلأنه مبدأ لجميع[4] ما سواه إما[5] بواسطة[6] أو بدونها، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. و يرد عليه أنا لا نسلم أن العلم عبارة عما ذكرتم، و لو سلم فلم[7] لا[8] يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر، و ما حضر هو عنده[9] فلا يكون الشيئ عالما بنفسه، كما إشترط ذلك فى الحواس فإنها لا تدرك[10] أنفسها[11] مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها و أما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه[12] مستقصى.

و الوجه الأخير[13] أعنى ثانى[14] وجهى الحكماء عام، أى يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الأول و الثانى، فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم و لا يدلان على عموم[15] علمه[16] بالنسبة إلى جميع الموجودات.

---

[1] ط: دليل.
[2] ف: عالم.
[3] ج: فإن.
[4] ف ج: الجميع.
[5] ج - إما.
[6] ج: بالواسطة.
[7] ج - فلم.
[8] ج: فلا.
[9] ي: عند؛ ف: عنده هو.
[10] ف: يدرك.
[11] أ ج: نفسها.
[12] أ - فيه.
[13] ج: الآخر.
[14] ج : مافي؛ ط - ثاني.
[15] أ: عمومه.
[16] ط + تعالي.

و لما أثبت أنه تعالى عالم أشار إلى الجواب عن أدلة المخالفين، وهم فرق. منهم من قال أنه تعالى لا يعلم نفسه، لأن العلم نسبة، و[1] النسبة لا يكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة و نسبة الشيئ إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك

و الجواب منع كون العلم نسبة محضة، بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم و نسبة الصفة إلى الذات ممكنة. فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم و المعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: هى تقتضى نسبة بينها[2] و بين المعلوم و نسبة أخرى بينها و بين العالم، و هما ممكنتان. و أما النسبة بين العالم و المعلوم فهى بعينها النسبة الأولى من[3] هاتين المذكورتين [**278**ظ] اعتبرت بالعرض فيما[4] بينهما. سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم[5] و المعلوم، لكن التغاير الإعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و التغاير إعتبارى**.) يعنى أن ذات البارى تعالى بإعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها بإعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة، و هذا القدر من التغاير يكفى[6] لتحقق النسبة. و منهم من قال إنه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته، و ذلك "لأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم و لا خفاء فى أن صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات"[7] الأحدىّ[8] من كل وجه.

---

[1] أ ـ و.
[2] ج ط: بينهما.
[3] ط: بين.
[4] أ ـ فيما.
[5] ج: العلم.
[6] ط: كاف.
[7] شرح المقاصد 116/4.
[8] ج: الأخري.

و الجواب أنا قد ذكرنا فيما سبق أن علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صور الأشياء فيه بل بحصول[1] الأشياء أنفسها عنده. و كذلك علمنا بذواتنا و بالأمور القائمة بها،[2] و ذلك يسمى علما حضوريا. و قد ذكرنا أيضا أنه أقوى من العلم بإرتسام صور الأشياء ضرورة أن إنكشاف الشيئ[3] على آخر[4] لأجل حضوره[5] بنفسه عنده أقوى من إنكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده. و إلى هذا المعنى[6] أشار بقوله:

(**و لا يستدعى العلم صورا مغايرة[7] للمعلومات عنده.**)

و قوله: (**لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا.**)

"معناه ما[8] ذكر[9] بعض المحققين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل[10] و ذلك بالوجوب و حصول الصور المعقولة لنا حصول[11] للفاعل،[12] و ذلك بالإمكان."[13]

و الوجوب أشد من الإمكان. و منهم من قال: إنه تعالى[14] لا يعلم الجزئيات[15] المتغيرة و المتشكلة أما المتغيرة فلأنه إذا علم مثلا أن زيدا فى الدار الآن، ثم خرج عنها فإما أن يزول ذلك العلم و

---

[1] أ: يحصل.
[2] ط: بنا.
[3] ط ـ انكشاف.
[4] ط: الآخر.
[5] ط: حصوله.
[6] ط ـ المعني.
[7] ج: مغايرا.
[8] أ ـ ما.
[9] ط: ذكره.
[10] ج: الفاعل.
[11] أ ف ـ حصول.
[12] أ ف ج: للقابل.
[13] شرح المقاصد 117/4.
[14] أ ـ تعالي.
[15] أ: بجزئيات.

يعلم أنه ليس فى الدار أو[1] يبقى ذلك العلم بحاله و الأول يوجب التغير فى ذاته من صفة إلى أخرى [**279و**] و الثانى يوجب الجهل و كلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه

و الجواب منع لزوم التغير فيه[2] تعالى، بل التغير إنما هو فى الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة فعلى الأول يتغير نفس العلم و على الثانى يتغير إضافاته[3] فقط و على التقديرين لا يلزم تغير فى صفة موجودة، بل فى مفهوم اعتبارى، و هو جائز. و إلى هذا أشار بقوله:

(و تغير الإضافات ممكن.)

و قال الحكماء علمه تعالى ليس علما[4] زمانيا[5] أى واقعا فى زمان، كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة، فإنه واقع فى زمان مخصوص، فما حدث منها فى ذلك الزمان كان واقعا فى الحال، [6]و ما حدث قبله أو بعده كان واقعا فى الماضى أو المستقبل. و أما علمه تعالى فلا إختصاص له بزمان أصلا، فلا يكون ثمة حال و ماض [7]و مستقبل. فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه. إذ الحال معناه زمان[8] حكمى[9] هذا، و الماضى زمان[10] قبل زمان حكمى هذا، و المستقبل زمان هو بعد زمان حكمى هذا، فمن كان علمه أزليا غير مختص بجزء معين من أجزائه لا يتصور فى حقه حال و لا ماض و لا مستقبل. "فالله سبحانه عالم عندهم لجميع الحوادث الجزئية و أزمنتها الواقعة هى فيها، لا من حيث أن بعضها واقع الآن و بعضها فى الماضى و بعضها فى المستقبل، بل يعلمها علما متعاليا

---

[1] ط: و.
[2] ط: منه.
[3] ط: إضافته.
[4] ط ـ علما.
[5] ف: زمانيا علما.
[6] ط: في الحال واقعا.
[7] ط: ماض و حال.
[8] ط: زماني.
[9] أ: حكم.
[10] ط: زماني.

عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر."[1] و توضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها[2] بالقياس إليه قريب و بعيد و متوسط. كذلك لما لم يكن هو و صفاته الحقيقية[3] زمانية لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالمضى و الإستقبال و الحضور، بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة على سواء. فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل فى وقته،[4] "و ليس فى علمه[5] **[279ظ]** كان[6] و كائن و سيكون، بل هى حاضرة عندة فى أوقاتها."[7] فهو عالم بخصوصيات الجزئيات و أحكامها، لكن لا من حيث[8] دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة، إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه. و مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا[9] لا يتغير أصلا، كالعلم بالكليات. قال بعض الفضلاء: و هذا معنى قوله "إنه يعلم الجزئيات على وجه كلى،"[10] لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات و أحكامها، دون خصوصياتها، و ما يتعلق بها من[11] الأحوال. كيف و ما ذهبوا إليه من أن[12] العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه.

و أما الجزئيات المتشكلة فلأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية.

والجواب أن إدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية، إذا كان العلم حصول الصورة و أما إذا كان إضافة محضة[13] أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها. و منهم من قال إنه تعالى لا

---

[1] شرح المقاصد 122/4.
[2] أ ط: منها.
[3] أ: بحقيقية.
[4] ج: زمنه.
[5] ف + تعالي.
[6] ج ـ كان.
[7] شرح المقاصد 122/4.
[8] ط ـ حيث.
[9] ط: مستمرا ثابتا.
[10] أ: اعتبر من المتن.
[11] ج ـ بها من.
[12] أ ـ أن.
[13] أ: مختصة؛ ف: مخصوصة.

يعلم الحوادث قبل وقوعها، و إلا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا، و التالى باطل للتنافى بين الوجوب و الإمكان. بيان اللزوم أنها ممكنة لكونها حادثة و[1] واجبة أيضا و إلا لأمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلا و هو محال.

و الجواب ما مر من أن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له و مفيدا لوجوبه. و لو سلم فنقول: إنها ممكنة لذواتها[2] واجبة[3] لغيرها، و هو تعلق[4] علم البارى تعالى بوجودها و لا تنافى بين الإمكان بالذات و الوجوب بالغير. و إلى هذا أشار بقوله

(و يمكن إجتماع الوجوب و الإمكان بإعتبارين.)

[الحياة]

(و كل قادر عالم حى بالضرورة.)

ذاتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حى و اختلفوا فى معنى الحيوة. فقال جمهور المتكلمين: إنها صفة توجب صحة العلم و القدرة.ذ[5] "و قال الحكماء و أبو الحسين البصرى[6] من المعتزلة: إنها كونه بحيث يصح أن يَعْلم و يَقْدر".[7] و لها معنى آخر قد مر فى مبحث الكيفيات النفسانية.

---

[1] أ. و.

[2] ج: لذاتها.

[3] ط: و واجبة.

[4] ج : بطر

[5] شرح المقاصد 138/4.

[6] محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتزلي، أبو الحسين، متكلم، أصولي سكن بغداد، و درس بها إلي حين وفاته بها في ربيع الآخر و قد شاخ. من تصانيفه الكثيرة: المعتمد في أصول الفقه، تفصح الأدلة في أصول الدين في مجلدين، غرر الأدلة في مجلد كبير، شرح الأصول الخمسة، الانتصار في الرد علي ابن الراوندي. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 11\20)، (الأعلام للزركلي 7\161)

[7] شرح المقاصد 141/4.

[الإرادة]

(و تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد فى وقت يدل على إرادته و ليست زائدة على الداعى و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.)

"يعنى أن تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض.[1] و فى بعض الأوقات دون البعض مع إستواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص، لإمتناع التخصيص بلا مخصص و إمتناع إحتياج الواجب فى فاعليته إلى أمر منفصل. و تلك الصفة هى المسماة بالإرادة فذهبت الأشاعرة إلى أنها [**280**و] مغايرة للعلم و القدرة و سائر الصفات."[2] و ذهب المصنف[3] و جماعة من رؤساء المعتزلة **كأبى الحسين و النظام**[4] **و الجاحظ**[5] **و العلاف**[6] **و أبو القاسم البلخى و محمود الخوارزمى**[7] إلى أنها هى العلم بالنفع، و يسمى بالداعى. و استدل المصنف على أن الإرادة ليست[8] أمرا آخر سوى الداعى[9] بأن هذا

---

[1] أج: البعض.

[2] شرح المقاصد 129/4.

[3] أ. المصنف.

[4] إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام (ت هـ 231\م 835) كان أحد فرسان أهل النظر و الكلام علي مذهب المعتزلة، و له في ذلك تصانيف عدة، منها: النكت، و كان أيضا متأدبا، و له شعر جمع بخمستين ورقة، و هو دقيق المعاني علي طريقة المتكلمين و الجاحظ كثير الحكايات عنه. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 1\37)، (الأعلام للزركلي 1\36)

[5] عمرو بن بحر بن محبوب الكناني(ت هـ 255\م 869)، البصري، المعتزلي، المعروف بالجاحظ، ابو عثمان، عالم، أديب، مشارك في أنواع من العلوم. ولد بالبصرة، سمع من ابي عبيدة و الأصمعي و ابي زيد الأنصاري، و اخذ النحو عن الأخفش ابي الحسن، و أخذ الكلام عن النظام، و تلفق الفصاحة من العرب شفاها بالمبرد، و تنسب إليه الفرقة الجاحظية، و أفام مدة ببغداد. من تصانيفه الكثيرة: الحيوان في سبعة أجزاء، البيان و التبيين، الطبائع، النبيء و المتنيء، و سلوة الحريف بمناظرة الربيع و الخريف. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 8\8)

[6] محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي (ت هـ 235\م 850) مولى عبد القيس، ابو الهذيل العلاف: من إئمة المعتزلة. ولد في البصرة و اشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال و مجالس و مناظرات. و كان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره. و توفى بسامرا. (الأعلام للزركلي 7\355)

[7] محمود الخوارزمي (ت هـ 722\م 1322) الملقب بقتالي. فاضل . من آثاره: كنز الحقائق. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 12\162)

[8] ي ف ط: لو كانت.

[9] ي + لزم التسلسل و تعدد القدماء.

الأمر إن كان قديما لزم تعدد القدماء. فإن هذا الأمر إن كان حادثا احتاج إلي تخصيص وجوده بوقت دون غيره إلى آخر[1] و لزم التسلسل.

أقول: لزوم التسلسل أو[2] تعدد القدماء لازم على أى حال، إذا كانت الإرادة زائدة على الذات، سواء كانت نفس الداعى أو أمرا آخر زائدا عليه. و ذلك ظاهر.

[السمع و البصر]

(و النقل[3] دل على إتصافه تعالى بالإدراك و العقل[4] على إستحالة الآلات.)

"يعنى أن السمع دل على كونه تعالى[5] سميعا بصيرا و[6] هو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه السلام، و القرآن و الحديث مملوء به بحيث[7] لا يمكن إنكاره و لا تأويله. و أيضا الإجماع منعقد عليه فلا حاجة إلى الإستدلال عليه كما هو حق[8] سائر الضروريات الدينية. و قد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى، و كل حي يصح[9] كونه سميعا بصيرا، و كل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل، لأن الخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح إتصافه بها نقص. و هو على الله تعالى محال."[10]

---

[1] ي: أخري.
[2] أ ط: و.
[3] ج: الفعل.
[4] ج: الفعل.
[5] ج ـ تعالي.
[6] أ: أو.
[7] أ ـ بحيث.
[8] ج ـ حق.
[9] ج: يصلح.
[10] شرح المقاصد 138/4.

"و هذه الحجة لا بد فيها من بيان أن الحيوة فى الغائب أيضا تقتضى صحة السمع و البصر. و غاية متشبثهم فى ذلك على ما ذكره إمام الحرمين[1] طريق السبر و التقسيم. فإن الجماد لا يتصف بقبول[2] السمع و البصر، و إذا صار حيا يتصف به[3] إن لم يقم به آفة. ثم إذا سبرنا صفات الحى لم نجد ما يصحح[4] قبوله للسمع و البصر سوى كونه حيا و لزم القضاء بمثل ذلك فى حق البارى تعالى."[5] و أيضا "لا سبيل إلى بيان إستحالة النقص و الآفة[6] على البارى تعالى سوى الإجماع المستند حجيته[7] إلى الأدلة السمعية.[8] و لا خفاء في ثبوت الإجماع و قيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالي سميعا بصيرا."[9] فلنقول[10] على الإجماع فى هذه المسئلة بل[11] على الأدلة السمعية القطعية في هذه المسئلة[12] [**280**ظ] إبتداء، لأن الظواهر الدالة على السمع و البصر أقوى من الظواهر الدالة على حقية[13] الإجماع.[14] إذ[15] يتجه على هذه

---

[1] هو أبو المعالى عبد الملك عبد الله يوسف جوينى(ت478هـ/1085م). الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين وأعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعى على الإطلاق، المحقق المدقق، النظار الأصولى المتكلم.(وفيات الأعيان لإبن خلكان،168.167/3)،(طبقات الشافعية للسبكى،165/5)،(النجوم الزاهرة لتغربردى،121/5)،(شذرات الذهب لإبن العماد،362.358/3)

[2] ج: بقبوله.

[3] ج - به.

[4] أ: يصح.

[5] شرح المقاصد 138/4-139.

[6] ج: الأمة.

[7] ف + حقيته.

[8] ج: سوي الإجماع المستند إلي صحته إلي الأدلة السمعية و إيضا لا سبيل إلي بيان استحالة النقض و الأمة علي الباري تعالي.

[9] شرح المقاصد 139/3.

[10] ف ج: فليقول؛ ط: فلنفعل أو فلنعقل.

[11] ج - بل.

[12] ج - في هذه المسألة.

[13] ج: حقيقة.

[14] أ - و قيام الأدلة السمعية..... ....علي حقية الإجماع ؛ ط: الإجتماع.

[15] ج : و.

اعتراضات كثيرة احتاجوا إلى دفعها، و إن أثبتنا[1] حجية الإجماع[2] بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسئلة التى نحن[3] فيها سواء بسواء.

"و ذهب **الشيخ أبو الحسن الأشعرى**[4] إلى أن السمع نفس العلم بالمسموع و البصر نفس العلم بالمبصر"[5] و ذهب سائر المتكلمين[6] إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم. و لما دلت القواطع العقلية على أنه تعالى منزه عن الآلات فإن كان السمع و البصر علمين بمتعلقهما[7] على ما ذهب إليه الشيخ، فلا إشكال. و إن كانا صفتين زائدتين عليه، كما هو رأى الجمهور نقول:[8] الاحتياج لنا إلى الآلة بسبب عجزنا و قصورنا، و ذات البارى تعالى لبرائته[9] عن القصور يحصل له بلا آلة مّا و[10] لايحصل لنا إلا بها.

و احتج النافى[11] للسمع و البصر عنه تعالى بوجهين:

الأول: أنهما[12] تأثر الحاسة عن المسموع و المبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات و أنه محال فى حقه تعالى.

و الجواب منع المقدمة الأولى، "إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر[1] فينا كونهما[2] نفس ذلك التأثر أو مشروطين به، و إن سلمنا أنه كذلك فى الشاهد[3] فلا نسلم أنه فى الغائب كذلك."[4] فإن[5] صفاته[6] تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا، فجاز أن لا يكون سمعه و لا بصره نفس التأثر و لا مشروطا به.

---

[1] ج: انتفاء

[2] ط: اجتماع.

[3] ط: ظمن.

[4] هو أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى(324هـ/936م). مؤسس مذهب الأشاعرة، و كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. و كان الأشعرى معتزليا فرجع عنه الى أهل السنة و الجماعة.(البداية و النهاية لإبن كثير،187/11)،(وفيات الأعيان لإبن خلكان،285.284/3)،(الجواهر الضية للقرشى،545.544/3)،(الأعلام للزركلى،69/5)

[5] شرح المقاصد 140/4-141.

[6] ط : المتكلمون بدلا من سائر المتكلمين.

[7] ج: لمتعلقهما.

[8] ج: يقوله؛ ط: يقوي.

[9] ط: لتنزهه.

[10] ج _ ما؛ ي أ ف ط – و.

[11] ج: لنا في.

[12] ط ـ أنهما.

الثانى "أن إثبات السمع و البصر فى الأزل و لا مسموع و لامبصر فيه خروج عن المعقول. و الجواب أن كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم و القدرة."[7]

[الكلام]

(و عمومية قدرته[8] تدل على ثبوت الكلام.)

"تواتر عن الأنبياء عليهم السلام[9] أنه تعالى متكلم. و قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور."[10] و "لا خلاف لأرباب الملل و المذاهب فى كون البارى تعالى متكلما، و إنما الخلاف فى معنى كلامه و فى قدمه[11] و حدوثه.[12]"[13] و ذلك لأن ههنا قياسين متعارضين. أحدهما: أن كلامه تعالى صفة له، و كل ما هو صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم. و ثانيهما: أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مرتبة[14] متعاقبة فى الوجود، و كل ما هو[15] كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث. **[281و]** "فاضطروا إلى القدح[16] فى أحد القياسين و منعِ بعض

---

[1] ط ـ للتأثر.
[2] ج: و كونهما.
[3] ط: في الشاهد كذلك.
[4] شرح المقاصد 140/4.
[5] ج: فإنه.
[6] ط: صفات الباري.
[7] شرح المقاصد 140/4.
[8] أ: القدرة.
[9] ف: عليهم الصلوة و السلام.
[10] شرح المقاصد 144/4- 143 .
[11] ج + و قدرته.
[12] ج ـ حدوثه؛ ط: و في حدوثه و في قدمه.
[13] شرح المقاصد 144/4.
[14] ف ج ط: مترتبة.
[15] ط: كان.
[16] ط: القدم.

المقدمات ضرورة امتناع حَقِّية النقيضين."[1] "فالحنابلة قالوا: كلامه تعالى حرف و صوت يقومان بذاته تعالي، و أنه قديم. و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد و الغلاف أيضا قديمان"[2] فضلا عن المصحف. فهؤلاء[3] صححوا القياس الأول، و منعوا كبرى القياس الثانى. و الكرامية وافقوا الحنابلة فى أن كلامه تعالى حروف و أصوات، و سلموا أنها حادثة، لكنهم زعموا أنها قائمة[4] بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى".[5] فقد قالوا: بصحة القياس الثانى و قدحوا فى كبرى القياس الأول. "و المعتزلة قالوا: كلامه تعالى أصوات و حروف كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها[6] الله تعالي فى غيره كجبرئيل أو النبى عليهما السلام[7]. و معنى كونه تعالي[8] متكلما أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام،"[9] وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية، فهم أيضا صححوا القياس الثانى، لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الأول. و الأشاعرة قالوا: كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات و الحروف،[10] بل هو معنى قائم بذاته تعالي يسمى الكلام النفسى، و هو مدلول الكلام اللفظى[11] المركب من الحروف، و هو قديم. فهم[12] صححوا القياس الأول، و قدحوا فى صغرى القياس الثانى.

"و المعتزلة تمسكوا بوجوه.

---

[1] شرح المقاصد 4/144-145.
[2] شرح المقاصد 4/144.
[3] ج: فهو لا.
[4] ط: قديمة.
[5] شرح المقاصد 4/145.
[6] ي ج: خلقه.
[7] ي ج ـ عليهما السلام؛ ف: عليه الصلوة و السلام.
[8] ط ـ تعالي.
[9] شرح المقاصد 4/145.
[10] ط: الحروف و الأصوات.
[11] أ: النفسي.
[12] ط: فهو.

الأول: أنه عُلم بالضرورة من دين النبي عليه السلام،[1] حتى للعوام[2] و الصبيان، أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالإستعاذة. و عليه انعقد إجماع السلف و أكثر الخلف.

الثاني: أن[3] ما اشتهر و ثبت بالنص و الإجماع من خواص القرآن إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث، لا المعنى القديم."[4] "و تلك الخواص كونه ذِكْرا[5] لقوله[6] تعالى { **وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ** }،[7] و قوله { **وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ** }،[8] عربيا لقوله تعالى { **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** }،[9] منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية و امثالها،"[10] و إجماع الأمة مقروئا بالألسن للإجماع مسموعا بالآذان للإجماع و لقوله تعالى: { **حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ** }،[11] مكتوبا فى المصاحف للإجماع. "فإن قيل: المكتوب فى المصحف هو الصور و الأشكال، لا اللفظ و المعنى. قلنا: بل اللفظ،[12] لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه.[13] [**281**ظ] نعم المثبت فى المصحف هو الصور و الأشكال[14] مقرونا بالتحدى،"[15] لكونه معجزا[16] إجماعا، مفصلا إلى

---

[1] ف: عليه الصلوة و السلام.
[2] ج ط: العوام.
[3] ج ـ أن.
[4] شرح المقاصد 151/4.
[5] ط: ذكر.
[6] ج: كقوله.
[7] سورة الأنبياء 50/21. تمامه: وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ
[8] سورة الزخرف 44/43. تمامه: وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ
[9] سورة يوسف 2/12. تمامه: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
[10] شرح المقاصد 152/4.
[11] سورة التوبة 9\6. تمامه: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ
[12] ط: بل اللفظ.
[13] ف: هجائية.
[14] ط ـ و الأشكال.
[15] شرح المقاصد 153/4.
[16] ف ـ معجزا.

السور[1] و الآيات، لقوله تعالي { **كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ** }،[2] قابلا للنسخ،[3] و هو من آيات الحدوث[4]، لأنه إما رفع أو[5] انتهاء، و لا شيئ منهما يتصور فى القديم، لأن[6] ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واردا[7] عقيب إرادة التكوين لقوله تعالى: { **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** }[8] إذ معناه: إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون. قوله "كن" أمر،[9] و[10] هو قسم من كلامه، متأخر[11] عن الإرادة الواقعة فى الاستقبال، لكونه جزاء[12] له. و جوابهما: أنه لانزاع فى إطلاق اسم القرآن و كلام الله تعالي بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث، و هو المتعارف عند العامة و القراء[13] و[14] الأصوليين و الفقهاء، و إليه ترجع[15] الخواص التى هي من صفات الحروف و سمات الحدوث. و "إطلاق هذين اللفظين عليه، ليس بمجرد أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى، لكان هذا الإطلاق بحاله، بل لأن[16] له اختصاصا آخر[17] به تعالى، وهو[18] أنه اخترعه بأن أوجد أولا الأشكال فى اللوح المحفوظ، لقوله تعالى: { **بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ** }،[19] و الأصوات فى لسان الملك لقوله تعالى: { **إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ** }.[1]"[2] "ثم

---

[1] أ: الصور.
[2] تمامه: الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ. سورة هود 11\1.
[3] ج: للفسخ.
[4] ط: الحروف.
[5] أ: و.
[6] ج: لا.
[7] ج: وارد.
[8] سورة النحل 16\40.
[9] ج ط - أمر.
[10] ج - و.
[11] ف ط: متأخرا.
[12] ف ج ط: جزئا.
[13] ط: الوراء.
[14] ج - و.
[15] ف: يرجع.
[16] ج: لا لأن.
[17] ج: أخبر.
[18] ج - هو.
[19] سورة البروج 85\ 21.

اختلفوا، فقيل[3]: هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالي فيه حتى أن ما يقرؤه كل أحد سواه بلسانه يكون مثله لا[4]عينه. و الأصح أنه اسم له لا من حيث تعيّن المحل فيكون واحدا بالنوع و يكون ما يقرؤه القارئ، أىّ قارئ كان، نفسه لا مثله. و هكذا الحكم فى كل شعر و كتاب ينسب إلى مؤلفه."[5] "فإن قيل: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل، فكل أحد[6] منا يسمع كلام الله تعالى. و كذا إذا إريد به المعنى الأولى[7] و أريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة، فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم[8] الله تعالى. قلنا: فيه أوجه.

أحدها: و هواختيار الإمام حجة الإسلام[9] رحمه الله[10]، أنه سمع[11] كلامه الأزلى بلا صوت و حرف كما يرى[12] فى الآخرة ذاته تعالى بلا كم و كيف. و[13] هذا علي[14] مذهب **[282و]** من يجوز تعلق

---

[1] سورة الحاقة 69\40.

[2] شرح المقاصد 4/154-155.

[3] أ: قيل؛ ط ـ فقيل.

[4] ج: إلا.

[5] شرح المقاصد 4/155.

[6] ج: واحد.

[7] ف ط: الأزلي، ج: الأول.

[8] ط: كلام.

[9] محمد بن محمد الطوسى أبو حامد الغزالى(ت505هـ/1111م). كان صاحب إمام الحرمين، وماهرا فى الكلام والفلسفة والجدل، صوفيا. ولُقِب بحجة الإسلام. له تصانيف كثيرة و الذكاء المُفرِط.(سير أعلام النبلاء للذهبى،19/346.322)،(طبقات الشافعية للسبكى،6/191)

[10] ط ـ رحمه الله.

[11] ف: يسمع.

[12] ج: تري.

[13] ج + من.

[14] ج: علم.

الرؤية و السماع[1] بكل[2] موجود حتى الذات و الصفات[3]، لكن سماع غير الصوت و الحرف لا يكون إلا بطريق خرق[4] العادة.

و ثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

و ثالثها: أنه سمع من جهة، لكن بصوت[5] غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا. و حاصله: أنه أكرم موسى عليه السلام، فأفهمه[6] كلامه بصوت تولى بخليقه من[7] غير كسب لأحد من خلقه. و إلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى[8] و الأستاذ أبو إسحق الإسفرائنى.[9]"[10] "و على التقديرين فقد[11] يجعل اسما للمجموع[12] بحيث لايصدق على البعض،[13] و قد يجعل اسما لمعنى كلى[14] صادق على المجموع، و على كل بعض من أبعاضه. و بالجملة فما يقال إن المكتوب فى كل مصحف، و المقروء[15] بكل لسان كلام الله تعالى. فباعتبار الوحدة النوعية و ما يقال إنه حكاية عن كلام الله تعالى مماثل له، و إنما الكلام هو المخترع فى لسان الملك. فباعتبار الوحدة الشخصية و ما يقال إن كلام الله تعالى ليس قائما بلسان أو قلب،

---

[1] أ ف: السمع.
[2] جورلولى = لكل.
[3] ط: الصوت.
[4] ط: خلق.
[5] أ ف: لا بصوت.
[6] ف: فأفهمه.
[7] ج - من.
[8] هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدى (ت333 هـ/944م)؛ أصله من ماتريد محلة بسمرقند، و توفى بسمرقند. إمام الهدى،إمام المتكلمين،مصحح عقائد المسلمين،رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام.(الجواهر المضية للقرشى،361.360/3)،(تاج التراجم لإبن قطلوبغا،59)،(الفوائد البهية للكنوى،319-320)،(مفتاح السعادة لطاشكوبرى زاده،151/2،96-152)،(اعلام،242/7).
[9] هو إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الإسفراينى(418ه/1027).عالم بالفقه و الأصول من أئمة الأشاعرة، كان يلقب بركن الدين (طبقات الشافعية للسبكى،113.111/3)،(وفيات الأعيان لإبن خلكان28/1)،(الأعلام للزركلى،59/1).
[10] شرح المقاصد 156/4-157.
[11] ج - فقد.
[12] أ: للمجوع.
[13] ج – البعض.
[14] ج = كل.
[15] ج ط: المقرو

ولا حالّا فى مصحف أو لوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى هو الصفة[1] الأزلية. و منعوا من القول بحلول كلامه فى لسان أو قلب أو مصحف، و إن كان المراد هو اللفظىَ رعاية للتأدب[2] و احترازا[3] عن ذهاب الوهم إلى الحقيقى الأزلى."[4] على أن إطلاق اسم المدلول على الدال، و كذا "إجراء[5] صفات الدال على المدلول شائع ذائع. مثل:[6] سمعت هذا المعنى من فلان و قرأته فى بعض الكتب و كتبته بيدى."[7]

"الثالث: أن كلامه تعالى لو كان أزليا لزم الكذب فى إخباره، لأن الإخبار بطريق المضى كثير فى كلامه تعالى مثل: { **إِنَّا أَرْسَلْنَا** }[8]، { **وَقَالَ مُوسَى** }[9] { فَعَصَى [10] **فِرْعَوْنُ** }[11] و[12] إلى غير ذلك. و صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة، و لا[13] يتصور السبق على الأزل،[14] فتعين الكذب، و هو محال على الله تعالى لما سيأتى."[15]

"و الجواب: أن كلامه فى الأزل لا يتصف بالماضى و الحال و المستقبل[16] لعدم الزمان، و إنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات و حدوث الأزمنة و الأوقات. و تحقيق هذا مع القول بأن

---

[1] ج: الصف.
[2] ج: غاية للتأديب.
[3] ج: احتراز.
[4] شرح المقاصد 155/4.
[5] ج ط: أجزاء.
[6] ط ـ مثل.
[7] المقاصد 155/4.
[8] تمامه: إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. سورة نوح 1/71.
[9] تمامه: وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. سورة الأعراف 104/7.
[10] يكى جامع جورلولى= و عصى.
[11] تمامه: فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا. سورة المزمل 16/73.
[12] ج ط ـ و.
[13] ف: فلا، علي الهامش.
[14] ط: الأزلي.
[15] شرح المقاصد 158/4.
[16] ط: بالماضي و الاستقبال و الحال.

الأزلى مدلول اللفظى عسير[1] جدا، و كذا القول بأن المتصف بالمضى و غيره، إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم ."[2]

"الرابع: أن كلامه يشتمل[3] على أمر و نهى و إخبار و استخبار و نداء **[282ظ]** و غير ذلك. فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور، و النهي بلا منهي، و الإخبار بلا سامع، و النداء و الاستخبار بلا مخاطب[4]، و كل[5] ذلك سفه و عبث[6] لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم[7] تعالى و تقدس. و أجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بأن كلامه فى الأزل ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و[8] غير ذلك و إنما يصير[9] أحد الأقسام فيما لا يزال. فإن قيل: وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع غيرمعقول، و أيضا التغير على القديم محال. قلنا: هو أراد أنه[10] أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو فى نفسه."[11] و قد يجاب ب"أن السفه و[12] العبث إنما يلزم لو خوطب[13] المعدوم و أمر فى عدمه. و أما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون، فلا. كما[14] فى طلب الرجل تعلم ولده الذى أخبره صادق بأنه سيولد؛ و كما فى خطاب النبى عليه السلام بأوامره و نواهيه كل مكلف يولد إلى يوم القيامة، إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره، و ثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا. نعم لو قيل: خطاب الحاضرين قصدا و الغائبين و المعدومين ضمنا و تبعا ليس من السفه فى شيئ لكان شيئا. و هذا الجواب مشهور بين

---

[1] أ: عسيرا.
[2] شرح المقاصد 159/4.
[3] ط: مشتمل.
[4] ط: و الاستخبار و النداء بلا مخاطب.
[5] أ: فكل.
[6] ف + و حينئذ.
[7] جورلولى ، يكى جامع – العليم.
[8] ج + لا.
[9] ج: يعتبر.
[10] ج ط: به.
[11] شرح المقاصد 160/4-161.
[12] ف: أو.
[13] ج: خاطب.
[14] ط: كمال.

الجمهور، و كلامهم متردد فى أن معناه: أن المعدوم مأمور فى الأزل بأن يمتثل[1] و يأتى بالفعل على تقدير الوجود[2] أو المعدوم ليس بمأمور فى الأزل، لكن لما استمر الأمر الأزلى إلى[3] زمان وجوده صار بعد الوجود[4] مأمورا." [5]

"الخامس: أن الأمر لو كان أزليا لكان أبديا، لأن ما ثبت قدمه[6] امتنع عدمه، فيبقى التكليف فى دار الجزاء، و هو باطل إجماعا.

السادس: أن الكلام لو كان أزليا لاستمر أزلا و أبدا، لما ذكرنا آنفا، فلم يختص بمكالمة[7] موسى[8] عليه السلام بالطور، و هو باطل إجماعا. و جوابهما: أن الكلام، و إن كان أزليا، لكن تعلقاته بالأشخاص و الأفعال حادثة بإرادة من الله تعالي و اختيار، فيتعلق الأمر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه، و ينقطع عند موته، و يتعلق الكلام بموسى عليه السلام فى الطور. و بهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم، و هو أن القديم يستوى نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كما فى العلم، فيتعلق الأمر و النهى بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا[9] و بالعكس، واللازم باطل قطعا. و هذا الوجه [**283**و] منهم إلزامى[10] على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن و القبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهى و بالعكس"[11]

---

[1] ف: تمثل.
[2] ج: الموجود.
[3] ج - إلي.
[4] ج: الدخول.
[5] شرح المقاصد 161/4.
[6] ج: قدامه.
[7] ي أ ف ط: مكالمة.
[8] ج – موسى
[9] ج: منها.
[10] ج: الداعي.
[11] شرح المقاصد 162/4.

و اختار المصنف مذهب المعتزلة[1] ، "و استدل على أنه تعالى متكلم بأن قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات، و خلق الحروف و الأصوات الدالة على المعانى ممكن، فيصح إتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعانى، و لا شك أن عدم التكلم ممن[2] يصح اتصافه به نقص، و اتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال[3]. و إن نوقش فى كونه نقصا، سيما إذا كان مع قدرة[4] على الكلام كما فى السكون[5] فلا خفاء فى أن المتكلم أكمل من غيره، و يمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق."[6] "و الأشاعرة قالوا: المتكلم من قام به الكلام،[7] لا من أوجد الكلام، و لو فى محل آخر للقطع بأن موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا و إن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتا، و إنا[8] إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم، نسميه المتكلم[9] و إن لم نعلم أنه[10] الموجد لهذا الكلام، بل و إن علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأى أهل الحق."[11] و حينئذ فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسى[12] أعنى المنتظم من الحروف المسموعة، لأنه حادث ضرورةَ أن له ابتداء و انتهاء، و إن الحرف[13] الثانى من كل كلمة مسبوق بالأول، مشروط بانقضائه فيكون له أول فلا يكون قديما، و الحرف الأول أيضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما، لامتناع طريان العدم على القديم، فالمجموع المركب منهما أيضا لا يكون قديما. و الحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى، فتعين أن يكون هو المعنى،

---

[1] أ. اختار المصنف مذهب المعتزلة.

[2] ف: عدم تكلم من.

[3] ط: و هو محال علي الله تعالي.

[4] ج: قدرته.

[5] ج ط: السكوت.

[6] شرح المقاصد 144/4.

[7] أ. الكلام.

[8] ج: أما.

[9] ط: بالمتكلم.

[10] ط: أن.

[11] شرح المقاصد 147/4.

[12] ط: المسمي.

[13] ج: الحروف.

إذ لا ثالث[1] يطلق عليه اسم الكلام، و هو الذى يسمى بالكلام النفسى. فإن من يورد صيغة[2] أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد فى نفسه معانى[3] يعبر عنها بالألفاظ التى نسميها بالكلام الحسى.[4] فالمعنى الذى يجده فى نفسه و يدور فى خَلده[5] و لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات. و يقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس و حديثها. و أنكره المصنف و قال:

(**و النفسانى**) أى كلام النفس[6] (**غير معقول**) و قد شرحناه فى مبحث المسموعات، فليراجع[7] إليه من أراد الاطلاع[8] عليه. و لصاحب **[283ظ]** **المواقف** كلام فى تحقيق كلام الله، محصله: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، و أخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ[9] الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، و هو القديم[10] عنده، و أما العبارات فإنما تسمى كلاما،[11] مجازا، لدلالتها[12] على ما هو كلام حقيقة، حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه أيضا، لكنها ليست كلامه حقيقة. و هذا[13] الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية[14] ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورةُ كونه كلام الله تعالى حقيقة، و كعدم المعارضة و التحدى بكلام الله الحقيقي، و كعدم كون المقروء و المحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما

---

[1] ح: مالت.

[2] ج ـ صيغة.

[3] ط: معني.

[4] ط: بالكلام النفسي الحسي.

[5] ج: خدره.

[6] ف: الكلام النفسي.

[7] ج: فاليرجع.

[8] ط: الاطلاح.

[9] ج: قال الشيخ.

[10] ي: القائم.

[11] ف ـ كلاما.

[12] ي: لدلالته.

[13] ط: فهذا.

[14] ج: كلامه.

لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى[1] الثانى، فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للّفظ و المعنى جميعا قائما بذات الله تعالى، و هو مكتوب فى المصاحف، مقروؤ[2] بالألسن، محفوظ فى الصدور، و هو غير الكتابة و القرائة و الحفظ الحادثة. و ما يقال من أن الحروف[3] و الألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه أن[4] ذلك الترتب إنما هو فى اللفظ[5] بسبب عدم مساعدة الآلة، فاللفظ[6] حادث و الأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة. و هذا الذى ذكرناه و إن كان مخالفا لما عليه متأخرو[7] أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيته[8]. و قال بعض الفضلاء: هذا المحمل[9] لكلام الشيخ مما[10] اختاره محمد الشهرستانى[11] فى كتابه المسمى بنهاية الإقدام، و لا شبهة فى أنه أقرب[12] إلى الأحكام الظاهرية[13] المنسوبة إلى قواعد الملة.

---

[1] ط ـ المعني.
[2] ف: مقروّ.
[3] ج: من الحروف.
[4] ج ـ أن.
[5] ف ج ط : التلفظ.
[6] أ ج ط: فالتلفظ.
[7] ي أ: متأخروا.
[8] ف: حقيقته؛ ج: حقيقه.
[9] ف: المحل.
[10] ج: فما.
[11] هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت هـ 548\م 1153) الشافعي، أبو الفتح، فقيه، حكيم، متكلم على مذهب الأشعري. ولد بشهرستان بين نيسابور و خوارزم، و أخذ علم النظر و الأصول عن أبي القاسم الأنصاري و أبي نصر القشيري، و رحل إلي بغداد و أقام بها و وعظ، و سمع الحديث بنيسابور و كتب عنه السمعاني، و توفي بشهرستان آخر شعبان. من تصانيفه: الملل و النحل، تلخيص الأقاسام المذاهب الأنام، نهاية الإقدام، المناهج و البيان، نهاية الإقدام في علم الكلام، و المضارعة (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 10\187)
[12] ج ـ أقرب.
[13] ف: الظاهرة.

أقول: المفاسد[1] التى[2] ذكر أنها[3] تلزم على ما[4] فهم الأصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها فى الوجهين الأول و الثانى من وجوه المعتزلة. و الجواب أيضا ما ذكرناه فليتذكر. و من أنكر كلامية[5] ما[6] بين دفتى المصحف إنما يكفر[7] لو اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر[8]. و[9] أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالي بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى و مخترَعاته بأن أوجده فى لسان الملك أو فى لسان النبى عليه السلام و أوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ، فليس من الكفر فى شيئ، بل هو [**284**و] مذهب أكثر الأشاعرة، فلا ينبغى أن يتوهم كونه كفرا. و ما ذكره من أن ترتب الحروف إنما هو فى التلفظ دون الملفوظ، فالتلفظ حادث[10] دون الملفوظ،[11] فذلك أمر خارج عن طور العقل. و ما ذلك إلا مثل[12] أن يتصورحركة يكون أجزاؤها مجتمعة فى الوجود لا[13] يكون لبعضها تقدم على بعض.

(**و انتفاء[14] القبح يدل على صدقه.**)

اتفق المسلمون على أن الكذب فى كلامه تعالى محال. أما المعتزلة فلوجهين. أشار المصنف إلى أولهما: و هو أن الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات، لأن الكلام عندهم كما

---

[1] ج: المقاسد.
[2] ج: الذي.
[3] ف: إنما.
[4] ط ـ ما.
[5] ج: كلامه.
[6] ط ـ ما.
[7] ط: يفكر.
[8] ج: السير.
[9] ج ط ـ و.
[10] ط + له.
[11] ط ـ دون المافوظ.
[12] ط ـ مثل.
[13] ف: و لا.
[14] ط: و إن خفاء.

ذكرنا آنفا هو عبارة عن[1] خلق الألفاظ الدالة على المعانى المقصودة منها قبيح، و هو سبحانه لا يفعل القبيح و هو بناء على أصلهم فى إثبات حكم العقل بحسن الأفعال و قبحها.

و الثانى: أنه ينافى مصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب فى كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن إخباره[2] بالثواب و العقاب و سائر ما أخبر به من أحوال الآخرة و الأولى. و فى ذلك فوات[3] مصالح لا تحصى، و الأصلح واجب[4] عليه تعالى عندهم، فلا يجوز إخلاله[5] به.

و أما الأشاعرة فلوجوه. أولها: أنه نقص و النقص على الله تعالى محال إجماعا، و[6] أيضا فيلزم أن نكون[7] نحن أكمل منه تعالى فى بعض الأوقات، أعنى وقت صدقنا و كذبه تعالى. قيل: هذا الوجه إنما يدل على صدق الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته تعالى، و إلا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا. و لا[8] يدل على صدقه فى الكلام اللفظى الذى يخلقه[9] فى جسم دالا[10] على معنى مقصود[11] منه، لأنه على ذلك التقدير يلزم النقص فى فعله[12] تعالى[13]، و لا[14] فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى فيه. و هم لا يقولون به مع أن الأهم بيان صدقه تعالى فى الكلام اللفظى.

---

[1] ج ـ عن.
[2] ج: إخبار.
[3] ط: ثواب.
[4] ج: واجبة.
[5] ج: أصلا له.
[6] ط ـ و.
[7] ف ط: يكون.
[8] ط: فلا.
[9] ج: مخلقه.
[10] ف: و دالا؛ ج: و إلا.
[11] ط: مقصور.
[12] ج: قوله.
[13] ف ـ تعالي.
[14] ط: فلا.

أقول: مرجع الصدق و الكذب إنما هو المعنى، دون اللفظ. و لما كان[1] الكلام[2] النفسى عندهم عين[3] مدلول الكلام اللفظى، و معناه كان كذب الكلام اللفظى راجعا إلى كذب الكلام النفسى[4] و لزم النقص فى صفته تعالى.

الثانى[5]: أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما، إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه[6] الصدق المقابل لذلك الكذب، و إلا جاز[7] زوال ذلك الكذب و هو محال. فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و اللازم، و هو امتناع **[284ظ]** الصدق عليه، باطل. فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكنه أن يخبِر عنه على ما هو عليه.

أقول: لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى أيضا بأن يقال إنه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق، لكنا نعلم ضرورةً أن من علم شيئا أمكنه أن يخبر عنه لا على ما هو عليه. فإن قيل: الإخبار عن الشيئ لا على ما هو عليه نقص، كان رجوعا إلى الوجه الأول .قيل: هذا الوجه أيضا إنما يدل على كون الكلام النفسى صادقا دون الكلام اللفظى.

أقول: لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا فى الوجه الأول بأن يقال: كذب الكلام اللفظى راجع إلى كذب الكلام النفسى كما ذكرنا آنفا، و كذب الكلام النفسى قديم، فكذب[8] اللفظى أيضا قديم. و يلزم ما ذكر من المحذور، لأنهم لما[9] جوزوا حدوث الكلام اللفظى مع قدم الكلام النفسى فلأن يجوزوا حدوث صفة اللفظى أعنى حدوث كذبه، لكان أولى و بقبول العقول أحرى.

---

[1] ج ـ كان.
[2] ج: كلام.
[3] ي أ ج ط ـ عين.
[4] ج ط: النفساني.
[5] ط: و ثانيها.
[6] ج ـ عليه.
[7] أ ـ جاز.
[8] ج: فيكون.
[9] أ ف ـ لما.

الثالث[1]: و هو معتمد الأصحاب، لدلالته على الصدق فى الكلام النفسى و اللفظى معا و لبرائته[2] عن المناقشات إجماع العلماء[3] و الأنبياء عليهم السلام[4] و قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه.

[البقاء]

(و وجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى.)

لما كان الواجب ما يمتنع عدمه، كان باقيا مستمرا وجوده أزلا و أبدا. و اختلفوا فى أن البقاء هل هو صفة زائدة على[5] الذات[6] حتى يكون الصفات ثمانية أم لا؟ "فذهب الشيخ الأشعرى و أتباعه إلى الأول، لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن[7] يقوم به معنى هو البقاء، كما فى العالم و القادر، لأن البقاء ليس من السلوب و الإضافات و هو ظاهر. و ليس أيضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه."[8] إذ الوجود متحقق دونه كما فى[9] آن الحدوث و نقض بالحدوث[10]، فإنه غير الوجود لتحقق الوجود[11] بعد الحدوث.

أقول[12]: حله أن البقاء وجود مخصوص فإنه وجود مستمر، كما أن الحدوث أيضا كذلك. فإنه وجود بعد العدم. و ذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة و تابعهم المصنف، و أشار إليه بقوله

(و نفى[1] الزائد.)

---

[1] ط: و ثالثها.
[2] ج ط: لبراته.
[3] ط: المسلمين.
[4] ف: عليهم الصلوة و السلام.
[5] ج ـ علي.
[6] ط ـ علي الذات.
[7] أ: أ.
[8] شرح المقاصد 165/4.
[9] ج ـ في.
[10] ج: بعض الحدوث.
[11] ط ـ الوجود.
[12] ج ـ أقول.

و استدلوا عليه بوجوه[2]. "أحدها: أن المعقول **[285و]** منه[3] استمرار الوجود و لا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثانى.

و ثانيها: أن الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته، لأن ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورةَ أن[4] ما بالذات لايزول أبدا. و إذا فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى، لكان لزوم المحال أظهر، لأنه يؤول[5] إلى أن الواجب موجود فى الزمان الثانى لأمر سوى ذاته. و اعترض صاحب **الصحائف** بأن اللازم ليس إلا افتقار صفة إلى صفة[6] أخرى نشأت من الذات و لا امتناع فيه كالإرادة تتوقف على العلم، و العلم على الحيوة. و رد بأن افتقاره فى الوجود إلى أمر سوى الذات ينافى[7] الوجوب بالذات."[8]

أقول: فيعود إلى الوجه الأول، إذ لا بد فى إتمامه من أن البقاء وجود خاص،[9] فباقى[10] المقدمات[11] مستدرك.

"و ثالثها: أن الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه، فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور، لتوقف ثبوت كل فى الزمان الثانى على الآخر. و إن افتقر الذات إلى البقاء مع إستغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات، هذا خلف. و إن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر، بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب[1]

---

[1] ط: يعني.

[2] ج: بوجود.

[3] ي: المعقول منه.

[4] ج ـ أن.

[5] ط: يقول.

[6] ط ـ صفة.

[7] ج: تنافي.

[8] شرح المقاصد 4/165-166.

[9] ج: خاض.

[10] ط: باق.

[11] ج ـ المقدمات.

صاحب[1] المواقف لزم تعدد الواجب، لأن كلا من الذات و البقاء يكون مستغنيا عما سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيئ لافتقر إلي الذات ضرورة إفتقار الكل إليه، و المستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا. هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى[2] الذات محال، لأن افتقار الصفة إلى الذات ضرورى.

و رابعها: أن البقاء لو كانت[3] صفة أزلية زائدة[4] على الذات قائمة به كانت باقية[5] بالبقاء، و يتسلسل. فإن قيل: هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه، لا زائد عليه حتى[6] يتسلسل. قلنا: فحينئذ يجوز أن يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه." [7]

[نفى الشريك]

(**والشريك**.)

يعنى وجوب الوجود يدل على نفى الشريك فى الوجوب "أى لا يمكن تعدد الواجب، و إلا فالتعين الذى به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللا بها أو بلازمها فلا تعدد، و إن كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه[8] [**285ظ**] إلى أمر منفصل،"[9] لأن الاحتياج فى التعين يقتضى الاحتياج فى الوجود، إذ الشيئ ما لم يتعين لم يوجد.

---

[1] هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي (ت هـ756\م 1355) الشيرازي، الشافعي، عضد الدين عالم مشارك في العلوم العقلية و الأصلين و المعاني و البيان و النحو و الفقه و علم الكلام. ولدد بإيج من نواحي شيراز، و توفي مسجونا بقلعة در يميان. من مؤلفاته: الرسالة العضدية في الوضع، الفوائد الغياثية في المعاني و البيان، شرح منتهي السول و الأمل في علم الأصول و الجدل، المواقف في علم الكلام، و تحقيق التفسير في تكثير التنوير. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 5\119)

[2] ط ـ إلي.

[3] ف نسخ: كان.

[4] ط: زائدة أزلية.

[5] ج: قائمة.

[6] ج ـ حتي.

[7] شرح المقاصد 166/4.

[8] ج: في نفسه.

[9] شرح المقاصد 32/4-33.

أقول: هذا من قبيل إشتباه المفهوم بما صدق فإن الماهية الواجبة[1] أريد بها فى أول شقى الترديد[2] مفهومها و فى الآخر ما صدقت[3] هى عليه ليستقيم[4] الكلام. فإن قوله إن كان نفس الماهية الواجبة[5] فلا تعدد إن أريد بالواجب ما صدق هو عليه و رد[6] المنع على اللزوم، فإنه يجوز أن يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور. و كذا قوله و[7] إن كان معللا بأمر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات إن أريد به المفهوم و رد المنع على اللزوم، فإنه يجوز أن يكون تعين[8] كل واجب معللا بأمر منفصل عن مفهوم الواجب، أعنى ذات[9] الواجب بلا[10] محذور. لا يقال: لا انفصال بين[11] ذات الواجب و[12] مفهومه.

لأنا نقول: فحينئذ يكون شقا خامسا[13] نختاره فى الجواب و أيضا "لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة، و حينئذ إما أن يكون بين الوجوب و التعين لزوم أو لا، فإن لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين، و هو محال. لأن كل موجود متعين أو جواز التعين[14] بدون الوجوب، و هو ينافى كون الوجوب ذاتيا، بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب، و إن كان بين الوجوب و التعين لزوم. فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود و الوجوب. و إن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض، و

[1] ف ط: الواجبية.
[2] ج: التردد.
[3] صدقه.
[4] ج: لم يستقيم.
[5] ط: الواجبية.
[6] ط: يرد.
[7] ط ـ و.
[8] ج: "يكون تعين": بعض.
[9] أ: الذات.
[10] ج: فلا.
[11] ط: عن.
[12] ط + عن.
[13] ج: "شقا خامسا": بنا مسا.
[14] ي: تعين.

هو تعدد الواجب، لأن التعين[1] المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه، و إن كان التعين و الوجوب لأمر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه فى الوجوب و التعين، بل فى أحدهما إلى أمر منفصل و هو ظاهر."[2]

أقول: قوله "لزم تقدم الواجب[3] على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود و الوجوب" فيه[4] أن تقدم العلة على المعلول بالوجود و الوجوب إنما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا و المعلول [**286**و] ههنا ليس كذلك، لما سبق من أن الوجوب من[5] الأمور الاعتبارية و لو سلم، فالموقوف مغاير للموقوف عليه لأن أحدهما وجوب الذات و الآخر وجوب الوجوب.[6] و أيضا قوله "إما أن يكون بين الوجوب و التعين لزوم أو لا." إن أراد بالتعين الواحد المعينَ من التعينين[7] نختار أن لا لزوم[8] بينه و بين الوجوب. قوله "إن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين. قلنا: ممنوع.[9] و إنما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر، و إن أراد بالتعين أحد التعينين لا على التعيين." فقوله[10] "و إن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض و هو تعدد الواجب"، ممنوع[11]. قوله "لأن التعين المعلول لازم غير متخلف" قلنا: مسلم، لكن لزوم أحد التعينين لا على التعيين لا ينافى التعدد.

[نفى المثل]

---

[1] ج: التعدد.
[2] شرح المقاصد 33/4.
[3] ف: الوجوب.
[4] ط: مع.
[5] ط - الوجوب من.
[6] ط: الوجود.
[7] ف: التعين.
[8] ط: لزومه.
[9] ج ط: مم.
[10] ط: قوله.
[11] ط: ثم.

(**و**) هو أعنى وجوب الوجود يدل على نفى (**المثل**) أيضا.

أى الواجب لا يكون له مثل، و إلا لكان لكل[1] من المثلين ماهية مشتركة بينهما، و وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتى، لكن الواجب لا يكون وجوده[2] عارضا لما تقدم بيانه.

[نفى التركيب]

(**و**) يدل على نفى (**التركيب**) ايضا (**بمعانيه**[3].)

يعنى التركيب من الأجزاء العقلية كالتركيب من الجنس و الفصل، و التركيب من الأجزاء الخارجية كالتركيب من االجُدْران و السقف لما بينا أن الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا و لاخارجا.

[نفى الضد]

(**و**[4]) على نفى (**الضد**) أيضا.

لأن الضد يقال لمشارك فى الموضوع متعاقب[5] و الواجب لا يكون فى الموضوع.

[نفى التحيز]

---

[1] ط + ماهية.

[2] ج: وجودا.

[3] ج - بمعانيه.

[4] ط + يدل.

[5] أ ف ج ط: معاقب.

(**و**) على نفى (**التحيز**) أيضا.

يعنى الواجب لا يكون متحيزا، و إلا لزم إمكان الواجب و وجوب الممكن. "لأنه لو كان فى مكان لكان محتاجا إليه ضرورة، و المحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب، و لكان المكان مستغنيا عنه، لأن المكان قد يوجد بدون المتمكن لإمكان الخلاء، و المستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه،"[1] إذ لو احتاج إلى الغير فذلك الغير إما واجب أو ممكن محتاج إلى الواجب و على التقديرين يلزم الاحتياج إلى الواجب و هو خلاف المفروض، فيلزم وجوب الممكن.

أقول: اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج إلى الغير فى التمكن لا فى الوجود، و الممكن هو المحتاج[2] إلى الغير[3] فى الوجود لا فى أمر آخر غيره فلا يلزم إمكان الواجب. و أيضا إستغناء المكان عن المتمكن فى وجوده ممنوع. قوله[4] " لأن المكان قد يوجد بدون [**286ظ**] المتمكن" قلنا: مسلم، لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فى فرضنا هذا. و أيضا لو كان متحيزا.

"فإما أن يكون فى جميع الأحياز فيلزم تداخل المتحيزات و مخالطة الواجب بما لا ينبغى من المقدورات.[5] و إما أن يكون فى البعض دون البعض فإن كان المخصص[6] لزم احتياج الواجب إلى ذلك المخصص، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح."[7]

أقول: يجوز أن يكون المخصص هو الإرادة. على أن الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب فى وجوده لا احتياجه فى صفة أخرى[8] كما ذكرنا آنفا. و أيضا لو كان فى مكان لكان المكان قديما و قد بينا أن العالم حادث. و أيضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فإما أن لا ينقسم و حينئذ

---

[1] شرح المقاصد 46/4.

[2] ج: الاحتياج.

[3] ج ـ إلي الغير.

[4] ط ـ قوله.

[5] ف ط: القاذورات.

[6] ج: بمخصص؛ ط: لمخصص.

[7] شرح المقاصد 46/4.

[8] ف ج: إلي أخري؛ ط: إلي صفة أخري.

يكون[1] جزئا لا يتجزى و هو أحقر[2] الأشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[3]، أو ينقسم، و حينئذ يكون جسما، و كل جسم حادث لما بينا من حدوث الأجسام، و مركبا[4] أيضا، فيلزم حدوث الواجب أو[5] تركبه.[6]

[نفى الحلول]

(**و**) على نفى (**الحلول**) أيضا.

لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و أنه ينفى الوجوب الذاتى. و أيضا إن حل فى شيئ فمحله[7] إن قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل و تركبه، و إن لم ينقسم كان الواجب أحقر[8] الأشياء.[9]

أقول: هذا لا ينافى[10] كونه حالّا فى مجرد

و ذهب بعض المتصوفة إلى أنه تعالى يحل فى العارفين، و النصارى إلى حلوله فى عيسى عليه السلام. فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فباطل، و إن أرادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور معناه.

[نفى الاتحاد]

(**و**) يدل على نفى (**الإتحاد**) أيضا.[1]

---

[1] ج ـ يكون.
[2] ي : أصغر.
[3] ط ـ كبيرا.
[4] ف ج ط: مركب.
[5] ف ج: و.
[6] ط ـ أو تركبه.
[7] ف: فمحمله.
[8] ي: أخقي.
[9] شرح المقاصد 56/4.
[10] ف ط: ينفي.

لما ذكرنا من أن الإثنين لا يتحدان.

أقول: فى جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل. و قال بعض المتصوفة: إذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان[2] انتفى هويته، فصار الموجود هو الله تعالي وحده، و هذه المرتبة هى[3] الفناء فى التوحيد. فإن كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل. و إن كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه أو[4] إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد. [5]

[نفى الجهة]

(و) يدل على نفى (**الجهة**.)

لأن كل ما هو فى جهة فهو جسم أو جسمانى، و كل منهما ممكن، بل حادث لما بينا من حدوث الأجسام.

[نفى حلول الحوادث فيه]

(و) يدل على نفى حلول (**الحوادث فيه**) أيضا.

"الجمهور[6] على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية. و أما اتصافه بالسلوب و الإضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه[7] غير رازق لزيد الميت **[287و] رازقا**

---

[1] ط ـ أيضا.

[2] مراتب العرفان: ي ج ط: مراتبه؛ ف نسخة.: مراتبه

[3] ط: هو.

[4] ي: و.

[5] شرح المقاصد 4/57-60.

[6] ف نسخة: اتفق الجمهور.

[7] أ ج: لكونه.

لعمرو المولود، و بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث و قادرا عليه فجائز."[1] و استدلوا بوجوه.

"الأول: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه، و هو باطل بالإجماع. وجه اللزوم: أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق، و قد خلا عنه قبل حدوثه. و إن لم يكن من صفات الكمال[2] امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق. على أن كل ما يتصف هو [تعالى] به يلزم أن يكون صفة كمال. و اعترض بأنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص، و إنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال. و ذلك بأن يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب أفراده بغير بداية و نهاية، و يكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق، على ما ذكره الحكماء فى حركات الأفلاك. فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال، بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا."[3] و أجيب: بأن ذات الواجب حينئذ لا يخلو عن الحوادث، و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذ لو كان قديما لزم وجود الحادث فى الأزل، و إنه محال.

أقول: الملازمة ممنوعة.[4]

"الثانى: و هو المعتمد عند الحكماء أن الاتصاف بالحادث تغير، و هو على الله تعالى محال."[5]

و اعترض بأنه إن أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال إلى حال[6] فالكبرى نفس المتنازع[7] . و إن أريد تغير فى الواجبية أو تأثر و انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة، لجواز أن يكون الحادث معلول الذات

---

[1] شرح المقاصد 62/4.
[2] ي + نقص.
[3] شرح المقاصد 63/4-64.
[4] أ: ممنوع.
[5] شرح القاصد 64/4.
[6] أ ـ حال.
[7] ف + فيه.

بطريق الاختيار أو بطريق الإيجاب بأن يقتضى صفة كمالية متلاحقة الأفراد مشروطا ابتداء كلٍ بانقضاء الآخر، كحركات الأفلاك عندهم.

الثالث: أنه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز أزلية الحادث بوصف الحدوث، و هو باطل ضرورةَ أن الحادث ما له أول، و الأزلى ما لا أول له. وجه اللزوم: أنه يجوز الاتصاف بذلك الحادث فى الأزل، إذ لو امتنع لاستحال[1] انقلابه إلى الجواز، وجواز الاتصاف بالشيئ فى الأزل يقتضى جواز وجود ذلك الشيئ فى الأزل، فيلزم جواز وجود الحادث فى الأزل.

"و جوابه: أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الأزل على أن يكون الأزل قيدا للجواز، و هو لا يستلزم إلا أزلية جواز الحادث،[2] لا جواز الاتصاف فى الأزل على أن يكون الأزل قيدا للاتصاف ليلزم جواز أزلية الحادث. و لا خفاء فى أن المحال جواز أزلية الحادث بمعنى إمكان أن يوجد فى [**287ظ**] الأزل لا أزلية جوازه بمعنى أن يمكن فى الأزل وجوده فى الجملة. و هذا كما يقال إن قابلية [3] الإله لإيجاد العالم[4] متحققة فى الأزل بخلاف قابليته لإيجاد العالم فى الأزل، أى يمكن فى الأزل أن يوجده، و لا يمكن أن يوجده فى الأزل. و معنى الكلام أن يعتبر الحادث بشرط الحدوث، و إلا فلا خفاء فى إمكان وجوده فى الأزل.

الرابع: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث، فيكون حادثا لما سبق من أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما الملازمة فلوجهين. أحدهما: أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه و عن ضده، و ضد الحادث حادث، لأنه ينقطع إلى الحادث و لا شيئ من القديم كذلك لما تقرر من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. و ثانيهما: أنه لا يخلو عنه و عن قابليته، و هى حادثة لما مر من أن أزلية القابلية يستلزم جواز أزلية المقبول، فيلزم جواز أزلية الحادث، و هو محال. و كلا الوجهين ضعيف. أما الأول:

---

[1] أ. استحال.
[2] ف: الحوادث.
[3] ي: قابليته.
[4] أ: العلم.

فلأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا و أن الموصوف لا يخلو عن الضدين، و إن أريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان أو عدميا حتى أن عدم كل شيئ ضد له، و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم أن ضد الحادث حادث. فإن القدم و الحدوث إن جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث[1] قبل وجوده ليس بقديم و لا حادث، و إن أطلقا على المعدوم أيضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود[2] أو مسبوقا به[3] فهو قديم. و امتناع زوال القديم إنما هو فى الموجود لظهور زوال العدم الأزلى بكل[4] حادث. و أما الثانى: فلأن القابلية اعتبار عقلى معناه إمكان الاتصاف. و لو سلم فأزليتها إنما تقتضى أزلية جواز المقبول أى إمكانه، لا جواز أزليته ليلزم المحال[5] و قد عرفت الفرق." [6]

و احتج الخصم بوجوه.

الأول: الاتفاق على أنه تعالي متكلم، سميع، بصير، و لا يتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب، و المسموع و المبصر، وهى حادثة، فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى. و أجيب بأن الحادث تعلُق تلك الصفات، و أنه إضافة يجوز تجددها.

الثانى: المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع وصف القدم و هو كونه غير مسبوق بالعدم، و إنه لا يصلح جزئا للمؤثر فى الصحة فتعين الأول، فيصح قيام الصفة الحادثة به. و الجواب: منع الحصر لجواز أن يكون المصحح حقيقة **[288و]** الصفة القديمة[7] المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة، فلا يلزم اشتراك الصحة. و لو سلم يجوز أن يكون القدم شرطا أو الحدوث مانعا.

---

[1] أ: الحادث.

[2] أ: ذاته.

[3] أ. أو مسبوقا به.

[4] أ: في كل؛ ف: لكل.

[5] أ: المحذور؛ ف نسخة: المحذور.

[6] شرح المقاصد 64/4-65.

[7] ط + و هي.

الثالث: أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، و صار عالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد، فقد حدث فيه صفة الخالقية و صفة العلم. و أجيب: بأن التغير فى الإضافات. فإن العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، و الخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقية و المتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها. و قالت الكرامية: أكثر العقلاء[1] يوافقوننا فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى، و إن أنكروه باللسان. فإن الجبائية قالوا: إن الإرادة و الكراهة حادثتان لا فى محل لكن المريدية و الكارهية حادثتان فى ذاته و كذا السامعية و المبصرية يحدث بحدوث المسموع و المبصر. و **أبو الحسين** يثبت علوما متجددة، و الأشعرية يثبتون النسخ و هو إما رفع الحكم القائم بذاته أو انتهائُه، و هما[2] عدم بعد الوجود فيكونان حادثين. و الفلاسفة قالوا: بوجود الإضافات مع عروض المعية و القبلية المتجددتين لذاته تعالى. و أجيب بأن التغير فى الإضافات، و هو جائز كما ذكرنا آنفا.

و تحرير محل النزاع أن الصفات على ثلاثة أقسام، حقيقية محضة كالحيوة، و حقيقية[3] ذات إضافة كالعلم و القدرة، و إضافية[4] محضة كالمعية و القبلية،[5] و فى عدادها الصفات السلبية. و لا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فى القسم الأول مطلقا، و يجوز فى القسم الثالث مطلقا. و أما القسم الثانى فإنه[6] لا يجوز التغير فيه نفسه، و يجوز فى تعلقه.

أقول: الأدلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالي مطلقا أى من أىّ قسم كان. و تخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ.

[نفى الحاجة]

[1] ط: العلماء.
[2] ط: هو.
[3] ج ط: حقيقة.
[4] ج: إضافة.
[5] ج: القيلية.
[6] ج: فلأنه.

{ و } يدل على[1] نفى { **الحاجة** } أيضا.[2]

يعنى[3] واجب الوجود لايكون محتاجا فى وجوده، و فيما يتوقف عليه وجوده إلى أمر غير ذاته، و إلا لم يكن واجبا[4] لذاته.

[نفى الألم]

{ و }يدل على[5] نفى { **الألم مطلقا.**}

يعنى سواء كان مزاجيا أو عقليا. فإن الواجب تعالى لا يتألم أصلا، لأن الألم إدراك المنافى من حيث هو مناف، و الله تعالى منزه عن أن يكون شيئ[6] منافيا له، إذ الشئ لا يكون منافيا لمبدئه.

[نفى اللذة المزاجية]

(و) يدل على[7] نفى (**اللذة المزاجية.**)

لأنها من توابع المزاج، و ظاهر أنه مستحيل على واجب الوجود تعالى، و خص[8] [**288ظ**] اللذة بالمزاجية، لأن الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية. فإنهم يقولون: اللذة إدراك الملائم من حيث أنه[9] ملائم. فمن أدرك كمالا فى ذاته التذ به، و ذلك ضروري يشهد به الوجدان[10]. ثم إن كماله تعالى أجل

---

[1] ج: لفظ يدل علي وردت متنا.
[2] ج: لفظ أيضا وردت متنا.
[3] ط + أن.
[4] ج: واحدا.
[5] ج: لفظ يدل علي وردت متنا.
[6] ي أ ج ف: شئ.
[7] ج: لفظ يدل علي وردت متنا.
[8] ط: خصص.
[9] ج ـ أنه؛ ط: هو.
[10] أ: الواجد ان.

الكمالات، و إدراكه[1] أقوى الإدراكات، فوجب أن يكون لذّاته[2] أقوى اللذات. و لذلك قالوا: أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى.

و اعترض عليه بأنه إن أريد أن الحالة التى نسميها[3] اللذة[4] هى نفس إدراك[5] الملائم، فغير معلوم، و إن أريد أنها حاصلة ألبتة عند إدراك الملائم فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه. فإنهما مختلفان قطعا.

[نفى المعانى و الأحوال و لصفاة الزائدة فيه]

(و المعانى و الأحوال و الصفات الزائدة عينا.)

يعنى وجوب الوجود يدل على نفى المعانى خلافا للشيخ أبى الحسن الأشعرى، فإنه قال: إن لله[6] تعالى معان[7] قائمة بذاته[8] هي العلم و القدرة و الإرادة و الحيوة و الكلام و السمع و البصر، و على نفى الأحوال خلافا لأبى[9] هاشم فإنه قال: إن[10] لله[11] تعالى أحوالا مثل العالمية و القادرية و المريدية[12] و الحيية و غيرها، و على نفى الصفات الزائدة فى الأعيان خلافا لطائفة من المعتزلة، فإنهم قالوا: إن[13] لله[1] تعالى

---

[1] ي + له؛ ف + لها.
[2] ج: لذته.
[3] ط: يسميها.
[4] ط + و.
[5] ي: الإدراك.
[6] ج ط: الله.
[7] ج: معانيا.
[8] ط + و.
[9] ج: لاني.
[10] ج - إن.
[11] ج: الله.
[12] أ ف ج - المريدية.
[13] ج - إن.

صفات زائدة فى الأعيان.[2] و اختار[3] المصنف نفى هذه الأمور كلها، لأن وجوب الوجود دال على نفيها، لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب. و قد أبطلناه. و إن كانت ممكنة لذواتها[4] فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد قابلا و فاعلا، و هو باطل. و إن كان غيره لزم افتقار الواجب إلى غيره.

و اعترض عليه بأنه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا.

[رؤية الله]

(و[5]) كذا وجوب الوجود يدل على نفى[6] (**الرؤية**.)

"ذهب[7] الأشاعرة إلى أن الله تعلى يجوز أن يرى و أن المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة و الجهة و المكان. و خالفهم[8] فى ذلك جميع الفرق.

فإن المشبهة و الكرامية إنما يقولون: برؤيته[9] فى الجهة و المكان لكونه عندهم جسما، تعالى الله عن ذلك.[10] و لا نزاع للنافين فى جواز الانكشاف التام العلمى، و لا للمثبتين فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين، أو[11] اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى. و إنما محل النزاع أنّا إذا[12] عرفنا الشمس

---

[1] ج: الله.
[2] أ- خلافا لطائفة من المعتزلة فإنهم قالوا: إن لله تعالى صفات زائدة فى الأعيان.
[3] أ: اختصار.
[4] ج: لذاتها.
[5] ج: لفظ و لم ترد متنا.
[6] ج: لفظ نفي وردت متنا.
[7] ف ج ط: ذهبت.
[8] ج: خالقهم.
[9] أ: لرؤيته.
[10] ط + علوا كبيرا.
[11] ج: و.
[12] أ- إذا.

مثلا بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة، ثم إذا أبصرناها، و غمضنا[1] العين كان نوعا آخر فوق الأول، [289و] ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها[2] الرؤية. و لا يتعلق فى الدنيا إلا بما هو فى جهة و مكان. فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن يقع بدون المقابلة و الجهة، و أن يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة و المكان أم[3] لا؟"[4]

"و لهم على الإمكان من المنقول قوله تعالى حكاية[5] { **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي** }[6] و الاحتجاج به من وجهين. أحدهما: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، و لو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل، لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله، فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال لأنه عبث، و إن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى و يمتنع لا يكون نبيا كليما.[7] و قد وصفه تعالى بذلك فى كتابه،[8] بل[9] ينبغى أن لا يصلح للنبوة. إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة و الأعمال الصالحة.

و ثانيهما: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، و هو أمر ممكن فى نفسه و المتعلق[10] على الممكن ممكن، لأن معنى[11] التعليق[1] أن المعلق[2] يقع على تقدير وقوع[3] المعلق عليه، و المحال لا يقع على شئ من التقادير."[4]

---

[1] أ: غمزنا؛ ف: غمزنا.

[2] ف: يسميها.

[3] ج: أو.

[4] شرح المقاصد 81/4.

[5] ي أ ج ط – عن موسى عليه السلام؛ ط ـ حكاية.

[6] تمامه: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. سورة الأعراف 7\143.

[7] ج ط: كريما.

[8] ج: في طلبه.

[9] ط + لا.

[10] ف ج ط: المعلق.

[11] ج ـ معنى.

و اعترض على الأول بوجوه.

الأول: أن موسى لم يسأل الرؤية، بل[5] تجوّز[6] بها عن العلم الضرورى، لأنه لازمها، و إطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال "رأَى" بمعنى "علِم،" و أَرَى بمعنى أعلم، فكأنه قال: اجعلنى عالما بك علما ضروريا. و أجيب: بأن الرؤية و إن استعملت[7] بمعنى العلم، لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه.

الأول: أنها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه أيضا، لكن "النظر الموصول[8] بإلى[9] نص[10] فى الرؤية."[11]

الثانى: أنه يلزم أن لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه ضرورة، مع أنه يخاطبه، و ذلك لا يعقل، لأن المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد.

الثالث: أنه لا يكون الجواب حينئذ[12] مطابقا للسؤال،[13] لأن قوله "**لن ترينى**" نفى لرؤيته تعالى، لا للعلم الضرورى بإجماع المعتزلة.

"الثانى: أن الكلام على حذف المضاف، و المعنى: أرنى آية من آياتك انظر إلى آيتك. و أجيب بأن ذلك لا[1] يستقيم. أما أولا: فلأن[2] الجواب حينئذ لا يطابق السؤال، لأن قوله تعالى "**لن ترينى**" على ما

---

[1] ي: التعلق ، ج: تعليق.
[2] ط: المتعلق.
[3] ط - وقوع.
[4] شرح المقاصد 182/4.
[5] ج - بل.
[6] ج: تجز.
[7] أ: استعمل.
[8] ط: الموصل.
[9] ج - بإلى.
[10] ج: بالنص.
[11] شرح المقاصد 182/4.
[12] ف - حينئذ.
[13] ف + حينئذ.

ذكرنا من الإجماع نفى لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته. و أما ثانيا: فلأن اندكاك الجبل أعظم آية من آياته، فكيف يستقيم نفى رؤية الآية. و أما ثالثا: فلأن الآية إنما هى عند اندكاك الجبل لا[3] استقراره[4] فكيف يصح تعليق [**289ظ**] رؤيتها بالاستقرار."[5][6]

"الثالث: أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها، لكن قومه اقترحوا عليه و قالوا:{ **أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً** }[7]، فسأل ليمتنع[8]، فيعلم قومه امتناعه. و أجيب بأنه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظروا إليك، فاسد."[9]

أما أولا: فلأنهم لما سألوا و قالوا: "**أرنا الله جهرة**" زجرهم الله و ردَعَهم[10] عن السؤال بأخذ الصاعقة، فلم يحتج موسى[11] في زجرهم إلي سؤال الرؤية، و ليس في أخذ الصاعقة دلالة[12] على امتناع المسئول لجواز أن يكون ذلك لقصدهم إعجازَ موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه و "أما ثانيا: فلأن تجويز الرؤية باطل، بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا[13] يجوز لموسى عليه السلام تأخير الرد و تقرير الباطل. ألا[14] يرى أنهم لما قالوا: { **اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ** }[15] رد عليهم من ساعته بقوله {

---

[1] ي: لا.

[2] ي: فإن.

[3] ج ـ لا.

[4] ج: لاستقراره.

[5] أ: بلا استقرار.

[6] شرح المقاصد 182/4.

[7] تمامه: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا. سورة النساء 153/4.

[8] ف: ليمنع.

[9] شرح المقاصد 183/4.

[10] ج: ردهم ؛ ط: رد عنهم.

[11] ج ـ موسى.

[12] ط: دلة.

[13] ف: و لا.

[14] ج: لا.

[15] تمامه: وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ. سورة الأعراف 7\138.

إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ }.[1]"[2] و "أما ثالثا: فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه[3] كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال،[4] و مشاهدة لما جرب[5] من الأحوال و الأهوال، و إلا لم يفد الطلب و الجواب. لأنهم[6] و إن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى."[7] و رد هذا بأنهم "كانوا مومنين، لكن لم[8] يعلموا مسئلة الرؤية و ظنوا جوازها عند سماع الكلام، فاختار[9] موسى عليه السلام فى[10] الرد عليهم طريق السؤال و الجواب من الله تعالى ليكون[11] أوثق عندهم و أهدى إلى الحق، و أضاف موسى الرؤية إلى نفسه[12] دونهم لئلا يبقى لهم عذر، و لا يقولوا[13] لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره[14] عند الله تعالى."[15] "الرابع: أنه سأل الرؤية مع[16] علمه بامتناعها لزيادة الطُمَأْنِينَة بتعاضد دليل العقل و السمع كما فى طلب إبراهيم عليه السلام أن يُرِيه كيفية إحياء الموتى. الخامس: أن معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز أن يكون لاشتغاله بسائر العلوم و الوظائف الشرعية لم يخطر بباله[17] هذه المسئلة حتى سألوها منه، فطلب العلم أو خطرت بباله. و كان ناظرا فيها[18] طالبا للحق فاجترأ[19] على السؤال ليتبين

---

[1] سورة الأعراف 7\138.
[2] شرح المقاصد 4\183.
[3] ف ج ط: لكلامه.
[4] ج ط: المحال.
[5] ف ج: جرت.
[6] ف: أنهم.
[7] شرح المقاصد 4\183-184.
[8] ط - لم.
[9] أ ف ط: و اختار.
[10] ط: من.
[11] ط: فيكون.
[12] ج: نفسهم.
[13] ط + له.
[14] ط: قدر.
[15] شرح المقاصد 4\184.
[16] ج: تعالي.
[17] ج - لم يخطر بباله.
[18] ط: و كان بأطرافه.
[19] ج: فاخترء.

له[1] جلية الحال."[2] و أجيب بأن التزام جهل النبى المصطفى بالتكلم[3] فى معرفة الله سبحانه و ما يجوز عليه و يمتنع دون آحاد المعتزلة. و من حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء و الطريقة العوجاء التى لا يسلكها أحد من العقلاء، و على الوجه الثانى[4] أيضا "بأنه[5] لم يعلق الرؤية على استقرار **[290و]** الجبل مطلقا أو حالة السكون[6] ليكون ممكنا، بل عقيب النظر بدلالة الفاء، و هو حالة تزلزل[7] و اندكاك.[8] و لا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ."[9] و أجيب بأنها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو[10] الحركة، و إلا لزم الاضمار فى الكلام. "فإن قيل: استقرار الجبل واقع فى الدنيا، فيلزم وقوع الرؤية فيها. قلنا: المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة أو سكون[11] فى المستقبل،[12] و عقيب النظر بدليل الفاء و إن، فلا يرد[13] السكون السابق و اللاحق. فإن قيل: وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط. قلنا: ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيئ و لا[14] يكون داخلا فيه. و أما الشرط التعليقى فمعناه: ما يتم به عِلّية العلة، و آخر[15] ما يتوقف عليه الشيئ و ما جعل بمنزلة الملزوم لِما علق عليه."[16] و أيضا الاستقرار حال الحركة ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون. و من المعقول أنا نرى الأعراض كالألوان و الأضواء و غيرهما من الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق، و ذلك ظاهر. و نرى الجواهر

---

[1] ج ـ له.
[2] شرح المقاصد 4\184.
[3] ي: بالتكليم، ج: بأن التزام أن النبي المصطفى بالتكليم.
[4] ط + أنه.
[5] ج: فإنه.
[6] ط: حال لسكون.
[7] ط: يزلزل.
[8] ج: انفكاك.
[9] شرح المقاصد 4\185.
[10] ج: و.
[11] ف: بحال السكون؛ ف نسخة: بحال حركة أو سكون.
[12] أ ف ج ط: لكن في المستقبل.
[13] ج: يراد.
[14] ط: فلا.
[15] ج: آخره.
[16] شرح المقاصد4\185-186.

أيضا. و ذلك لأنا نرى الطول و العَرْض فى الجسم، و لهذا نميز[1] الطويل من العريض، و نميز الطويل من الأطول. و ليس الطول و العرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة. فالطول مثلا، إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكبر[2] حجما من جزء آخر فيقبل القسمة،[3] هذا خلف.[4] و إن قام[5] بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين، و هو محال. فرؤية الطول هى[6] رؤية الجواهر[7] التى تركب منها الجسم.[8] فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر و العرض. و هذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما.[9] و ذلك لتحققها عند الوجود، و انتفائها عند العدم. فإن الأجسام و الأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها[10] مرئية بالضرورة و الاتفاق. و لو لا[11] تحقق أمر مصحح[12] حال الوجود و[13] غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح، لأن نسبة الصحة على تقدير[14] استغنائها عن العلة إلى طرفى الوجود و العدم على سواء. و هذه العلة المصححة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر و العرض[15] لكون[16] معلولها مشتركة[17] بينهما، و إلا لزم تعليل الأمر الواحد و هو صحة [**290ظ**] كون الشيئ مرئيا بالعلل المختلفة وهى الأمور المختصة إما بالجواهر و

[1] ج: بهذا يميز.
[2] ج: أكثر.
[3] ج + بنفسه.
[4] ج ـ هذا خلف؛ ط: هذا.
[5] ي: أقام.
[6] ف ـ هي.
[7] أ: الجوهر.
[8] ج: التي تركب الجسم منها.
[9] ج: وجودها.
[10] ف: كونه.
[11] ط ـ لا.
[12] ج: يصحح.
[13] ي أ ج ف – و.
[14] ج: تقرير.
[15] ط: الجواهر و الأعراض.
[16] ف: ليكون.
[17] ف ج ط: مشتركا.

إما بالأعراض،[1] و هو غير جائز لما مر فى مبحث[2] العلل. و هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث، إذ لا مشترك بين الجوهر و العرض سواهما. فإن الأجسام لا توافق الألوان فى صفة عامة يتوهم كونها علة[3] مصححة سوى هذين. لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة، لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم[4] سابق. و العدم لا يصلح أن يكون جزئا[5] للعلة، لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم و لا ما هو مركب منه. فإذن العلة المشتركة هي الوجود ليس إلا و أنه مشترك بينهما و بين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها. فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الواجب[6] تعالى،[7] فيجوز أن يرى ذاته تعالي، و هو المطلوب.

أقول: شمول الرؤية للجواهر ممنوع. و ما ذكر من دليله مع ابتنائه[8] على إثبات الجوهر[9] الفرد مبنى على امتناع قيام عرض واحد بمحلين، و هو مسلم بمعنى أن يقوم عرض بتمامه فى محل ثم[10] يقوم ذلك العرض بتمامه فى محل آخر لا بمعنى أن يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث هو[11] المجموع. فإنه ليس بممتنع، و اللازم هو القيام بالمعنى الثانى دون الأول. و بعد تسليمه فقد "اعترض بوجوه. يندفع بما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر[12] فى الصحة على ما فهمه الأكثرون. فالاعتراض الأول: أن الصحة معناها الإمكان و هو أمر اعتبارى لا يفتقر

---

[1] ج: بالعرض؛ ط: إما بالأعراض و إما بالجواهر.
[2] ف ج ط: بحث.
[3] ي أ ف ج ط ـ علة.
[4] ط: عدم اعتبار.
[5] ط: جزء.
[6] ف: الباري.
[7] ط ـ في حق الواجب تعالى.
[8] ج: أنبيائه.
[9] ط: جوهر.
[10] ج ـ ثم.
[11] أ ج ـ هو.
[12] ط: للمؤثر.

إلى علة موجودة، بل يكفيه[1] الحدوث الذى هو أيضا اعتبارى. و وجه إندفاعه: أن ما لا تحقق له فى الأعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة.

الثانى: أنه لا حصر للمشترك بينهما فى الحدوث و الوجود فإن الإمكان أيضا مشترك. فلم لا يجوز أن يكون هو العلة؟ و وجه اندفاعه: أن الإمكان اعتبارى لا تحقق له فى الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به. و أيضا علة الصحة يجب أن تكون مختصة بحال الوجود، و الإمكان ليس كذلك. فإن المعدوم[2] متصف بالإمكان فيلزم أن يصح رؤيته، و هو باطل بالضرورة.

الثالث: أن الواحد النوعي قد يعلل[3] بعلتين مختلفتين، كالحرارة بالشمس و النار، فلا يلزم أن يكون للمعلول المشترك علة مشتركة. و ما ذكر من أن الأمر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة إنما هو في الواحد بالشخص[4]. و وجه اندفاعه: أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية أو العرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان[5] فيه للقطع بأنا قد نري الشئ و ندرك له [**291**و] هوية مّا، من غير أن ندرك كونه جوهرا أو عرضا، فضلا عن[6] أن ندرك[7] ما هو زيادة خصوصية لأحدهما، ككونه انسانا أو فرسا، سوادا أو خضرة، بل ربما نري زيدا بأن يتعلق رؤية واحدة[8] بهويته،[9] من غير تفصيل لما فيه من الجواهر و الأعراض. ثم قد نفصله[10] إلي ما له من تفاصيل الجواهر و الأعراض. و قد نفعل[11] عن

---

[1] ي: يكتفيه.
[2] ط: الإمكان.
[3] ج: تعلل.
[4] ف: الشخصي.
[5] ج: يتشاركان.
[6] ي أ- عن.
[7] ج: يدرك.
[8] ط: واحد.
[9] ي أ ط: هوية.
[10] ف: يفصله.
[11] ف: يغفل، ج: نعقل.

التفاصيل بحيث[1] لا نعلمها عند ما سألنا عنها. و إن استقصينا[2] في التأمل فعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية[3] المشتركة، لا الخصوصيات التي لها[4] الافتراق. و هذا معني كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر و العرض. قيل:[5] إن الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية و الحقيقة. فلا يتعلق بها الرؤية أصلا[6]. و إن المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة، إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به علي تفصيلها، فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة و ضعفا. فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلي تفصيل أجزاء المدرك و ما يتعلق به من الأحوال.

"الرابع: أن بعد ثبوت كون الوجود هو[7] العلة و كونه مشتركا بين الجوهر و العرض، و بين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز أن يكون خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطا لها أو خصوصية الواجبية مانعة عنها. و وجه إندفاعه: أن صحة الرؤية عند[8] تحقق ما يصلح متعلقا لها[9] ضروري، بل لا معنى لصحة الرؤية إلا ذلك. ثم الشرطية أو المانعية[10] إنما تتصور لتحقق الرؤية[11] لا لصحتها."[12]

و اعترض أيضا بوجوه آخر. منها: أنا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب و غيره كيف و قد جزمتم[13] معاشر الأشاعرة بأن وجود كل شيئ عين حقيقته؟ و أجاب **الآمدى**[1] بأن المتمسك[2] بهذا الدليل[3]

---

[1] ف + ما.
[2] ط: استقصى.
[3] ي: الرؤية.
[4] ف ج: بها.
[5] ج: فإن قيل.
[6] أ: أيضا.
[7] ج: و هو.
[8] ج: على.
[9] ج: لهما.
[10] ج: الماهية.
[11] ط: لتحققها.
[12] شرح المقاصد 4\190.
[13] ج: جزمت.

الدليل[3] إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى[4] و جمهور الأشاعرة لم يرد عليه ما[5] ذكرتموه، و إن كان ممن[6] لا يعتقده[7] كالشيخ، فهو بطريق الإلزام. و لا يجب كون الملزوم[8] معتقدا لما تمسك به.

و قال بعض المحققين: مفهوم الوجود مشترك[9] بين الموجودات كلها عند الشيخ أيضا و الاتحاد الذى ادعاه، أراد به أن الوجود و معروضه ليس لهما هويتان[10] متمايزتان تقوم[11] إحديهما بالأخرى[12] كالسواد [**291ظ**] بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه، و[13] بين اشتراكه بين المموجودات كلها. و الأكثرون توهموا أن ما[14] نقل عنه من أن الوجود[15] عين الماهية ينافى دعوى

[1] هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي (ت هـ 631\م 1233) الحنبلي ثم الشافعي. أصولي، باحث، فقيه، متكلم، منطقي، حكيم. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، و تعلم في بغداد و الشام. و انتقل إلي القاهرة، فدرس فيها و اشتهر. و حسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه و نسبوه إلي فساد العقيدة و التعطيل و مذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلي حماة و منها إلي دمشق فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفا، منها: غاية المرام في علم الكلام، دقائق الحقائق في الحكمة، إحكام الأحكام في الأحكام في مجلدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، و غاية الأمل في علم الجدل. (معجم المؤلقين لعمر رضا كحالة 7\155)، (الأعلام للزركلي 5\153)

[2] ج: التمسك.

[3] ط+ و.

[4] هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقلانى(ت403هـ/1013م). كان على مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، مؤيدا إعتقاده و ناصرا طريقته، فى علمه أوحد زمانه. له تصانيف كثيرة. (وفيات الأعيان لإبن خلكان،630.629/1)،(الأعلام للزركلى،46/7)

[5] ط: مما.

[6] ج: مما.

[7] ج: يعتقده.

[8] أ ف: الملزم.

[9] ج: مشتركة.

[10] ج: هو يقال.

[11] ف: يقوم.

[12] ج: بالآخر.

[13] أ- و.

[14] ج: إنما.

[15] ط: الموجود.

اشتراكه بين الموجودات، إذ يلزم منهما معا كون الأشياء كلها[1] متفقة الحقيقة. و هو مما[2] لا يقول[3] به عاقل.

و منها: "أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل[4] موجود حتى الأصوات و الطعوم و الروائح و الاعتقادات و القدرة[5] و الإرادات و غير ذلك من الموجودات. و بطلانه ضرورى. و الشيخ الأشعرى يلتزمه[6] و يقول: إنما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جرى عادة الله تعالى بأن لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك،"[7] لكن[8] يلزم فساد آخر و هو أن يكون المرئى من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات بأسرها.

"و قال **الإمام الرازى فى نهاية العقول** من أصحابنا من التزم ذلك و قال: إن المرئى هو الوجود فقط و إنا لا نبصر[9] اختلاف المختلفات، بل نعلمه بالضرورة، و هذه مكابرة لا يرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية."[10]

و منها "نقض الدليل بصحة المخلوقية فإنها مشتركة بين الجوهر و العرض و لا مشترك بينهما يصلح علة[11] لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و أجيب بأنها أمر اعتبارى محض لا يقتضى علة، إذ ليست[12] مما يتحقق عند الوجود و ينتفى عند العدم كصحة الرؤية.

---

[1] ط: بأسرها.
[2] ي ـ مما.
[3] ط: يعقل.
[4] ج: الرئية لكل.
[5] ي ج: القدر.
[6] ج + و يقول إنما يتعلق بها الرئية.
[7] شرح المقاصد 4\191.
[8] ط + منه.
[9] ج: ننصر.
[10] شرح المقاصد 4\191.
[11] ط: عليه.
[12] أ: لفظ مبهم.

سلمنا، لكن الحدوث يصلح ههنا[1] علة، لأن المانع من ذلك فى صحة الرؤية إنما هو[2] امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق[3] له فى الخارج. و أما النقض[4] بصحة الملموسية فقوى."[5]

أقول: كما أن تعلق الرؤية بشيئ بمعنى كونه مرئيا يقتضى كونه من الأمور العينية لا من الاعتبارات المحضة[6] كذلك تعلق الخلق بشيئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق فى الأعيان، فإن الأمور الاعتبارية المحضة لا تكون[7] مخلوقة. و العجب من هذا المجيب أنه سلم[8] ورود النقض بصحة الملموسية و لا وجه له،[9] غير أن يقال تعلق اللمس[10] بشيئ بمعنى كونه ملموسا يقتضى كونه من الموجودات الخارجية، و إلا فصحة الملموسية عبارة عن إمكان كونه ملموسا، والإمكان من الاعتبارات العقلية التى لا يقتضى علة. إذ ليس مما يتحقق عند الوجود و ينتفى عند العدم، كصحة الرؤية و لا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية و[11] صحة [292و] المخلوقية، إذ كل ما يقال فى هذه يقال فى تلك و بالعكس. فمن أين سلم ورود النقض بإحديهما و أجاب عن الأخرى ؟

و على الوقوع الإجماع و النص. "أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية، و كون الآيات و الأحاديث[12] الواردة فيها على ظواهرها، حتى روى حديث الرؤية أحد و عشرون رجلا من كبار الصحابة. و أما النص فمن الكتاب قوله تعالى { **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** }[13]"[1]

---

[1] ط: ههنا يصلح.
[2] ط ـ هو.
[3] ف: تحيق.
[4] ف: النقص.
[5] شرح المقاصد 4\191.
[6] ط: المختصة.
[7] ف: يكون.
[8] ف ج: يسلم.
[9] أ ـ له.
[10] ج: الشمس.
[11] ط + بين.
[12] ج: الأحاديث و الآيات.
[13] سورة القيامة 75\22-23.

بيان ذلك: أن "النظر" فى اللغة جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صلة، و جاء بمعنى التفكر و يستعمل بفى، و جاء بمعنى الرأفة و يستعمل باللام، و جاء بمعنى الرؤية و يستعمل بإلى. و النظر فى الآية موصول[2] بإلى، فوجب حمله على الرؤية. و أعترض عليه بوجوه.

الأول: لا نسلم "أن لفظة إلى صلة للنظر، بل هو[3] واحد الآلاء[4] و[5] مفعول به[6] للنظر، بمعنى الانتظار، فمعنى الآية: نعمة ربها منتظرة. و لو سلم فالنظر الموصول[7] بإلى قد جاء للانتظار. و[8] قال الشاعر:

و شعث[9] ينظرون إلى هلال[10] – كما نظر الظمآء[11] حيا[12] الغمام[13] "[14]

و من المعلوم أن العطاش ينتظرون[15] مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه. و قال:

وجوه ناظرات يوم بدر[16] - إلى الرحمن يأتى بالفلاح

أى منتظرات إتيانه[17] بالنصر[1] و الفلاح و قال:

---

[1] شرح المقاصد 4\193.
[2] ج: موصولة.
[3] ف: هي؛ ف نسخة: هو.
[4] ج: الآ؛ ط: الاله.
[5] أ - و.
[6] ط: و مفعوله.
[7] ج: الموصل.
[8] ف ج ط - و.
[9] ج: شعب.
[10] ط: البلال.
[11] ط: السماء.
[12] ي: حياء.
[13] ف: كما ينظر الظمآن حب الغمام؛ ف نسخة: كما نظر الظمآء حيا الغمام.
[14] شرح المقاصد 4\193.
[15] ي: ينظر.
[16] ط: تدر.
[17] أ: بإتيانه.

كل الخلائق ينظرون سجاله – نظر الحجيج[2] إلى طلوع هلال[3]

أى ينتظرون[4] عطاياه انتظار الحجاج[5] ظهورَ الهلال. و أجيب عنهما:[6] بأن انتظار النعمة غم و من ثم قيل: "الانتظار موت أحمر فلا يصح الإخبار به[7] بشارة، مع أن سبق[8] الآية لبشراة المؤمنين، و بيان أنهم يومئذ فى غاية الفرح و السرور، على أن كون[9] إلى اسما[10] بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده و غرابته و إخلاله بالفهم عند تعلق النظر به. و لهذا لم يحمل الآية عليه أحد[11] من أئمة التفسير فى القرن الأول و الثانى، بل أجمعوا على خلافه. و كون النظر الموصول بإلى سيما المسند[12] إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند[13] الثقات،[14] و لم يدل عليها[15]"[16] الأبيات لاحتمال أن يكون المعنى فى الأول يرون هلالا[17] كما يري الظمآء[18] ماء وجدوه[19] بعد الاشتياق. و لا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف و الإيصال، إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها. و فى الثانى ناظرات إلي

---

[1] ي: بالنظر؛ ف: بالنصرة، ج: منتظرة إثباته بالنصر.
[2] ج: الجيج.
[3] ط: الهلال.
[4] ي: ينظرون.
[5] أ: الحجيج.
[6] ج: عنها.
[7] ط - به.
[8] أ ف ج ط: سوق.
[9] ف: يكون.
[10] ج: أسماء
[11] ط: أحد عليه.
[12] ج: المستند.
[13] ي ط: عن.
[14] ج: التفات.
[15] ف ج: عليه.
[16] شرح المقاصد 4\194.
[17] ج: بدون بلال.
[18] ف نسخة: الظمآن؛ ط: الغمام.
[19] أ ج: وجده.

جهة الله، وهى العلو فى العرف، و لذلك[1] يرفع إليه[2] الأيدى فى الدعاء **[292ظ]** أو[3] ناظرات إلى آثاره من الضرب و الطعن الصادرين[4] من الملائكة التى أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر و[5] ذكر بعض الرواة[6] أن الرواية[7] هكذا:

وجوه ناظرات يوم بكر[8]

و إن قائله[9] شاعر من أتباع **مسيلمة**[10] **الكذاب**. و المراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل. و أراد بالرحمن مسيلمة.[11] و على هذا فالجواب ظاهر.[12] و فى الثالث يرون سجاله و يجوز النظر المجرد عن الصلة[13] للرؤية كما مر آنفا.

الثانى: أن النظر الموصول بإلى موضوع لتقليب الحدقة، لا للرؤية، لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من[14] الشدة و الشرز[15] والإزورار و الرضا[16] و التجبر و الذل و الخشوع و شئ منها لا يصلح[17] صفة للرؤية، بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى و لتحققه مع انتفاء الرؤية

---

[1] أ: كذلك؛ ط: لهذا.
[2] ط ـ إليه.
[3] ج: و ناظرات.
[4] ج: الصادر.
[5] أ ـ و.
[6] ي: رواة.
[7] ج: راوية.
[8] ج: نكر.
[9] ج: قابله.
[10] ج: مسلمة.
[11] ج ـ و المراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل. و أراد بالرحمن مسيلمة.
[12] ط + لأنهم يرون مسيلمة الكذاب.
[13] ف: العلة.
[14] ف ط: مثل.
[15] ف ج: الشرر.
[16] ف: الرضي.
[17] ط: صلح.

يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته. و لو كان بمعنى الرؤية لكان[1] تناقضا. و لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته. و لو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه. و أنظر كيف ينظر فلان إليّ[2] و النظر لا ينظر إليه و إنما ينظر إلى تقليب الحدقة.[3] و قال تعالى: { **وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ** }.[4] و تقليب الحدقة ليس هو الرؤية و لا ملزومها[5] لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها، بل لزوما عاديا[6] مصححا للتجوز.[7] و جعله مجازا عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف، أى ناظرة إلى ثواب ربها على ما ذكره **على رضى الله عنه**[8] و كثير من المفسرين.

و أجيب "بأن النظر مع "إلى" حقيقةٌ فى الرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة و التتبع لموارد[9] استعماله، و ليس حقيقة فى تقليب الحدقة."[10] قولكم: يقال نظرت إلى الهلال فلم أره قلنا: لم يصح نقله من العرب، بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال. فكذا[11] يقال: لم أزل أنظر إلى مطلع الهلال حتى رأيت[12] الهلال. و لو سلم، فمحمول على حذف المضاف. و البواقى من الأمثلة كلها مجازات حيث أطلق النظر على تقليب الحدقة إطلاقا لاسم المسبب[13] على السبب.[14] و على تقدير كون النظر مجازا[15]

---

[1] ط: لكا.

[2] ج: ينظرون إلي.

[3] ط + نحو المرئي.

[4] تمامه: وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. سورة الأعراف 7\198.

[5] ج: يلزمها.

[6] ف: عاريا.

[7] ي: لتجوز.

[8] أ: عليه السلام.

[9] ط + و.

[10] شرح المقاصد 4\193.

[11] ف ج ط: و كذا.

[12] ج: أريت.

[13] ط + الذي هو الرؤية.

[14] ط + الذي هو التقليب.

[15] ط: مجاز.

عن الرؤية يجب الحمل عليه لأن الأشياء التى يمكن إضمارها كثيرة[1] كنعم الله **[293و]** و جهته و آثاره. و لا قرينة ههنا تعين المراد، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة، فوجب[2] المصير إلى المجاز المتعين.[3]

"و منه قوله تعالى: { **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** }[4] حقّر شأن الكفار و خصهم بكونهم محجوبين، و كان[5] المؤمنون غير محجوبين، و هو[6] معنى الرؤية. و الحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه و كرامته خلاف الظاهر.

و منه[7] قوله تعالى { لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ } فسر جمهور أئمة التفسير "**الحسنى**" بالجنة و "**الزيادة**" بالرؤية على ما ورد فى الخبر كما سيجيئ. و هو لا ينافى ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء[8] المستحق و الزيادة هى الفضل.

فإن قيل: الرؤية أجل[9] الكرامات و أعظمها، فكيف يعبر عنها بالزيادة؟

قلنا: للتنبيه على أنها أجل من أن تعد فى الحسنات و فى أجزية[10] الأعمال الصالحة.[11] و النص من السنة قوله عليه السلام "إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته."[12] و

---

[1] ج: كثرة.

[2] ي: يوجب.

[3] ط: المشهور.

[4] سورة المطففين 83\15.

[5] ف ط: فكان.

[6] ج - هو.

[7] ط - منه.

[8] ج: المراء.

[9] ي أ ج: أصل.

[10] ج: إجزاء.

[11] ي ف ج ط: الصالحات.

[12] المعجم الكبير للطبراني 2\310. "كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ قَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا ثُمَّ قَرَأَ { وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ}" (صحيح البخاري، كتاب مواقية الصلاة 16).
"كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه و سلم فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ { فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها }" (سنن نسائي، كتاب الصلاة الأول 24)

منها ما روى عن صهيب أنه قال : "قرأ رسول الله هذه الآية {: **لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ** }[1] قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يشتهى أن ينجزكموه[2] قالوا: ما هذا الموعود،[3] الم يثقل موازيننا و ينضر[4] وجوهنا و يدخلنا الجنة و يجرنا من النار؟ قال: فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالي عز و جل قال: فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إليه.[5]"[6] و منها قوله عليه السلام: "إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه و أزواجه و نعمه و خدمه و سرره[7] مسيرة ألف سنة و أكرمهم إلى الله من ينظر إلى وجهه غدوة و عشية ثم قرأ رسول الله عليه السلام: { **وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** }[8]."[9]

و قد صحح هذه الأحاديث من يوثق[10] به من أئمة الحديث، إلا أنها آحاد."[11]

"و المنكرون احتجوا بوجوه عقلية و سمعية، بعضها يمنع صحة الرؤية و بعضها وقوعها فالعقلية"[12] منها: أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئى أو بانطباع الشبح من المرئى[13] في حدقة الرائى

---

[1] تمامه: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. سورة يونس 10\26.

[2] ي: ينجزكو.

[3] ج: الموعد.

[4] ف: يبيض؛ ط: ينظر.

[5] ج ط - إليه.

[6] روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في مسند ابن حنبل: " حدثنا عبد الله حدثني أبى ثنا يزيد ثنا حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن صهيب قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا يا أهل الجنة ان لكم عند الله موعدا لم تروه فقالوا وما هو ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ويدخلنا الجنة قال فيكشف الحجاب قال فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم الله شيئا أحب إليهم منه ثم قرأ { للذين أحسنوا الحسنى وزيادة}" (مسند احمد ابن حنبل 15/6)

[7] ط: سروره.

[8] سورة القيامة 75\22-23.

[9] سنن الترمذى كِتَاب تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ 71

[10] ط: وثق.

[11] شرح المقاصد 4\195.

[12] شرح المقاصد 4\196.

[13] ج: الشيح من المرائي.

على اختلاف المذهبين، و كلاهما فى حق البارى تعالى ظاهر الامتناع، لتجرده و اختصاصها[1] بالجسمانيات، فيمتنع رؤيته."[2]

و أجيب بمنع الحصر، خصوصا فى[3] الغائب.

و منها: أن شرط[4] الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة أو ما[5] فى حكمها، و هى مستحيلة فى حق الله تعالى [293ظ] لتنزهه عن المكان و الجهة. و أجيب بمنع الاشتراط، سيما فى الغائب. فإن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا و لا فى حكمه[6]، بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة أندلس.

و منها: "أنه لو جازت لدامت[7] لكل سليم الحاسة فى الدنيا و الآخرة فيلزم أن نراه الآن،[8] و فى الجنة على الدوام. و الأول منتف بالضرورة، و الثانى بالإجماع و بالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات. وجه اللزوم أن للرؤية شرائط عددناها[9] فيما سبق تجب[10] الرؤية معها، و يمتنع بدونها، و لا يعقل من تلك الشرائط فى حق رؤية الله تعالى، إلا اثنان سلامة الحاسة و كون الشيئ جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات. فإن كفينا فى رؤيته تعالى و لم نشترط بشرط آخر غيرهما لزم أن نراه الآن، إذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، و تجويز ذلك سفسطة."[11] و إن لم يكفنا[1] لزم أن لا نراه الآن، و[2] لا نراه فى الآخرة أيضا.[3] و ذلك لأن

---

[1] ف: اختصاصهما.
[2] شرح المقاصد 4\198.
[3] ط + حق.
[4] ج: شروط.
[5] أ - ما.
[6] ط: حكمها.
[7] ط: لدلت.
[8] ج: تراه لان.
[9] ج: عندناها.
[10] ط: بحث.
[11] شرح المقاصد 4\199.

الشرائط التى من قبلنا سوي سلامة الحاسة قد ذكرنا أنها لا تعقل بالنسبة إليه تعالى و قد فرضنا أن سلامة الحاسة متحققة،[4] و التى من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير و التبدل لأن كل حكم ثابت له تعالى فإما لذاته أو لصفة لازمة لذاته، لامتناع اتصافه بالحوادث. فلو جاز رؤيته تعالي لجاز فى الحالات كلها.

و أجيب بأن قولكم تجويزه سفسطة، إن أردتم بالتجويز حكم العقل[5] بأنه من الأمور الممكنة التى لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس سفسطة[6]، بل هو صحيح مطابق للواقع. و إن أردتم به[7] تردد العقل و عدم جزمه[8] بانتفائها فاللزوم ممنوع. فإن امتناعها[9] من العاديات القطعية الضرورية كعدم[10] صيرورة[11] أوانى البيت أناسا فضلاء عالمين بأشكل العلوم كالمجسطى و المخروطات و نحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها، و إن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات و ليس الجزم به[12] أعنى بعدم[13] الجبل المذكور مبنيا على العلم بأنه يجب اللرؤية عند وجود شرائطها لأن هذا الجزم حاصل لمن لا[14] يخطر بباله هذه المسئلة، بل[15] لمن يجحدها و يعتقد خلافها، و لأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريا، مع اتفاق الكل[**294**و] على كونه ضروريا. بل نقول: قد يتحقق شرائط رؤية شيئ بأجمعها و

---

[1] ف: يكفيا.
[2] ج ط: أو.
[3] ي أ ج - أيضا.
[4] ي أ ط: متحقق.
[5] ط: الفعل.
[6] أ: فليس بسفسطة؛ ف: بسفسطة.
[7] ج - به.
[8] ف: الجزم.
[9] ف ج: انتفاها.
[10] ط: بعد.
[11] ج: الضرورية.
[12] ط - به.
[13] ج: معدم.
[14] أ - لا.
[15] ج - بل.

لا نرى ذلك الشئ، لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا و ما ذلك إلا لأنا[1] نرى بعض أجزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط. فظهر[2] أنه لا يجب الرؤية عند اجتماعها. لا يقال: أبعاد تلك الأجزاء عن البصر مختلفة و لا[3] نرى[4] ما هو أبعد، لأنا نقول: هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئى، أعنى الأطول[5] الامتدادات الواقعة فيه. فلو كان عدم رؤية بعض الأجزاء لأجل البعد،[6] و فرضنا أن هذا المرئى زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب أن لا يرى أصلا، لكنه يرى، فلا أثر للبعد المذكور فى عدم الرؤية.

قال المصنف: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيرا.[7] و إنما يلزم ذلك إن لو كان صغر المرئى و كبره بحسب رؤية الأجزاء و عدمها، و ليس كذلك. بل صغر المرئى و كبره بحسب صغر الزاوية[8] الجليدية و كبرها على ما بين فى علم المناظر.

و قال صاحب المواقف: ضعفه ظاهر، بناء على تركب الجسم من أجزاء لا يتجزى. إذ على هذا التقدير أن[9] رأى الأجزاء[10] كلها وجب أن يرى الجسم، كما هو فى الواقع، سواء كان قريبا أو بعيدا. و ذلك أن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه يوجب[11] الانقسام فيما لا يتجزى، لثبوت ما هو أصغر منه، و رؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو[12] عليه بمثل أو أزيد منه توجب[13] أن لا نرى إلا ضعفا ضعفا أو أكبر[1]

---

[1] أ ط: بأنا؛ ج: لا.
[2] ج: و ظهر.
[3] ف ج: فلا.
[4] ط: فلا يرى.
[5] ف ج ط: أطول.
[6] ج: التعدد.
[7] ج: كثيرا.
[8] ط: الرؤية.
[9] ج ـ أن.
[10] ج: الأجسام.
[11] ج: فوجب.
[12] أ ـ هو.
[13] ف: يوجب.

من ذلك، و هو[2] باطل قطعا. و رؤيته أكبر بأقل من مثل توجب[3] الانقسام و رؤية بعضها على ما هو عليه و بعضها أكبر بمثل توجب[4] ترجيحا بلا مرجح، فوجب أن يرى[5] الكل على حالها، فلا تفاوت حينئذ فى الصغر و الكبر،[6] فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض.

و النقلية منها "قوله تعالى { **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** }[7] و التمسك به من وجهين. أحدهما: أن إدراك البصر عبارة شائعة[8] فى الإدراك بالبصر إسناد إلى الآلة، و الإدراك بالبصر هو الرؤية، بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما.[9] و الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد و البعضية للعموم و الاستغراق،[10] بإجماع أهل العربية و الأصول و أئمة التفسير، و بمشاهدة استعمال الفصحاء و صحة الاستثناء. فالله سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه أحد فى المستقبل، فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه و هو محال."[11]

و الجواب: **[294ظ]**أن اللام فى الجمع لو كان للعموم و الاستغراق[12] - كما ذكرتم- كان قوله: { **تدركه الأبصار**} موجبة كلية، و قد دخل عليها النفى فرفعها، و رفع الإيجاب الكلى سلب جزئي. و لو لم يكن للعموم كان قوله: {**لا تدركه الأبصار**} سالبة مهملة فى قوة الجزئية فكان[13] المعنى لا يدركه بعض الأبصار و نحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون، بل نقول تخصيص البعض بالنفى يدل على الإثبات

---

[1] ج: أكثر.
[2] ط: ذلك.
[3] ف: يوجب.
[4] ف: يوجب.
[5] ج: لا يري.
[6] ج: الصغير و الكبير.
[7] تمامه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. سورة الأنعام 6\103.
[8] ج: شائقة.
[9] ج: يلازمها.
[10] أ: الاستقراء.
[11] شرح المقاصد 4\201-202.
[12] أ: الاستقراء.
[13] ف ط: و كان.

للبعض،[1] فالآية حجة لنا لا علينا. سلمنا عموم الأبصار، و إن مدلول الكلام عموم السلب، لا سلب العموم. فلا نسلم عمومه فى الأحوال و الأوقات، فيحمل على نفى الرؤية فى الدنبيا جمعا بين الأدلة. سلمناه، لكن لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها، بل هو رؤية مخصوصة، و هو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئى، إذ حقيقته[2] النيل و الوصول مأخوذا من "أدركت فلانا إذا لحقته." و لهذا يصح رأيت القمر و ما أدركه بصرى لإحاطة الغيم به، و لا يصح أدركه بصرى و ما رأيته، فيكون أخص من الرؤية ملزوما[3] لها[4] بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها. أو نقول: الإدراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة[5] المخصوصة، فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية مطلقا.[6] إذ يمكن أن يرى[7] لا بتلك[8] الجارحة المخصوصة، كما هو المدعى. فإن المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون أن الحالة المخصوصة التى يحصل[9] لنا بالبصر فى الدنيا و تسمى[10] رؤية تحصل[11] لنا تلك[12] الحالة بعينها بالنسبة إلى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة.

و ثانيهما: أنه تعالى يمدح بكونه لا يرى، فإنه ذكره[13] فى أثناء المدائح، و ما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه، فظهر أنه يمتنع رؤيته. و إنما قلنا: من الصفات

---

[1] ط: بالبعض.
[2] ج: أو حقيقة.
[3] ف: ملزو.
[4] ط ـ لها.
[5] ج: بالحارجة.
[6] ف: قطعا.
[7] ف: نري.
[8] ط: بذلك.
[9] ج: تحصل.
[10] ف: يسمي.
[11] ف: يحصل.
[12] ج: بتلك.
[13] ط:ذكر.

احترازا[1] عن الأفعال كالعفو و الانتقام. فإن الأول تفضل و الثانى عدل و كلاهما كمال. و الجواب: أن ما ذكرتم حجة لنا على أن المنفى ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه، بل هو إدراك البصر بأحد المعنيين الذين[2] ذكرناهما، أعنى الإدراك على وجه الإحاطة بجوانب المرئى و الإدراك بالجارحة المخصوصة لإشعارهما بسمات الحدوث و النقصان، و ذلك فى الأول ظاهر. و أما فى الثانى فلأن الإدراك بالجارحة إنما يكون لما يقابلها، كما علم بالضرورة من التجربة. و أما رؤيته على الوجه المذكور أعنى من غير مقابلة و لا توسط آلة، بل بمحض عناية من الله[3] على عباده، فلا نسلم أنها نقص.

و منها "أن الله تعالى حيثما ذكر فى[4] كتابه [**295**و] سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا و استنكره استنكارا بليغا حتى سماه[5] ظلما و عتوا كبيرا، كقوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا }،[6] و قوله تعالى: { **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ** }،[7] و قوله تعالى: { **يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ** }[8] فلو جازت رؤيته لما كان كذلك.

و الجواب: أن ذلك لتعنتهم و عنادهم، على ما يشعر به مساق[9] الكلام، لا لطلبهم الرؤية. و لهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم و الكتاب مع أنهما من الممكنات وفاقا.[1] و لو سلم فلطلبهم الرؤية

[1] ج: احتراز.
[2] ف ج: اللذين.
[3] ج + بها.
[4] أ- في.
[5] ط: سيماه.
[6] سورة الفرقان 25\21.
[7] سورة البقرة 2\55.
[8] تمامه: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا. سورة النساء 4\153.
[9] ف: سياق.

الرؤية فى الدنيا [2] على طريق الجهة و المقابلة، على ما عرفوا من حال الأجسام و الأعراض. و قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: { **تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** }[3] معناه التوبة عن الجرأة و الإقدام على السؤال بدون الإذن[4] أو عن طلب الرؤية فى الدنيا. و معنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى[5] فى الدنيا، و إن كانت[6] ممكنة. و ما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه. و قد روى أنه سئل عليه السلام "هل رأيت ربك؟ فقال: رأيته بفؤادى." و أما الرؤية فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف. "[7]

و منها: قوله تعالى لموسى { **لن ترانى**}، و "لن" للتأبيد، و إذا لم يره موسى أبدا[8] لم يره غيره إجماعا.

و الجواب: منع كون "لن" للتأبيد، بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط، كقوله تعالى: { **وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ** }[9] أى الموت، و لا شك أنهم يتمنونه فى الآخرة للتخلص عن العقوبة.

و منها: قوله تعالى: { **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ** }[10] حصر تكليمه للبشر فى الوحى إلى الرسل، و بتكليمه[11] لهم من وراء حجاب،[12]

---

[1] ج ـ وفاقا.

[2] في الأصل: و.

[3] تمامه: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. سورة الأعراف 7\143.

[4] ط: الأول.

[5] ط: نرى.

[6] ط: كان.

[7] شرح المقاصد 4\209-219.

[8] ف ـ أبدا.

[9] تمامه: وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ. سورة البقرة 2\95.

[10] تمامه: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ. سورة الشورى 42\51.

[11] في الأصل: بكليمه؛ ف نسخة: تكلمه.

[12] ج ـ حصر تكليمه للبشر فى الوحى إلى الرسل و بكليمه لهم من وراء حجاب.

و[1] إرساله تعالى إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم. و إذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره إجماعا. و إذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا، إذ لا قائل بالفرق.

و الجواب: أن التكليم وحيا قد يكون حال[2] الرؤية، فإن الوحى[3] كلام يسمع بسرعة. و المصنف ذهب إلى أنه تعالى لا يمكن أن يرى، و جعل ذلك من فروع[4] وجوب الوجود، محتجا بما ذكرناه[5] **[295ظ]** فى احتجاج المنكرين للرؤية. و قوله:

(و سؤال موسى عليه السلام لقومه.)

إشارة إلى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الأول من وجهى احتجاج الأشاعرة بالآية الكريمة على إمكان الرؤية. و قوله:

(و النظر لا يدل على الرؤية.)

إشارة إلى الأول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الأشاعرة على وقوع الرؤية، و هو "أنا لا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية، بل هو بمعنى الانتظار و إلى واحد الآلاء أو[6] صلة النظر بمعنى الانتظار." و قوله:

(مع قبوله[7] التأويل.)

إشارة إلى الاعتراض الثانى[8] و هو أن الكلام على حذف المضاف أى ناظرة إلى ثواب ربها.[9] و قوله:

---

[1] ف: في.
[2] ج: حالة.
[3] ط: العرض.
[4] ج: فرع.
[5] ف ج ط: ذكرنا.
[6] ج: و.
[7] ي: قبول.
[8] ط + على الوجه الأول من وجهين احتجاج الأشاعرة.
[9] ط: ربنا.

(**و تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان.**)

إشارة إلى الاعتراض على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الأشاعرة على إمكان الرؤية بالآية الكريمة.[1] و قوله:

(**و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل.**)

إشارة إلى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للأشاعرة على إمكان الرؤية. و قوله:

(**مع[2] منع التعليل.**)

إشارة إلى[3] الأول منها، و هو أنا لا نسلم أن صحة تفتقر إلى علة موجودة. و قوله:[4]

(**و الحصر.**)

أى مع منع الحصر إشارة إلى الثانى منها، و هو أنا لا نسلم أن المشترك بين الجوهر و العرض منحصر فى الحدوث و الوجود، فإن الإمكان أيضا مشترك بينهما.

(**و على ثبوت الوجود.**)[5]

عطف على قوله "و نفى الزائد" يعنى[6] وجوب الوجود كما يدل على نفى الأمور المذكورة يدل على ثبوت هذه الأمور التى نذكرها الآن.

(**منها[7] الجود[8].**)

---

[1] ج ـ الكريمة.
[2] ي: و مع.
[3] ط+ الوجه.
[4] ط ـ و قوله.
[5] ج: لفظ و على ثبوت الوجود لم ترد متنا.
[6] ف: أي
[7] و منها.
[8] ف: لفظ الجود ليس بمتن.

و هو إفادة ما ينبغى لا لعوض، فإن واجب الوجود تعالى لو كان مستفيضا[1] بإفادة ما ينبغى للممكنات فكان[2] ناقصا بذاته، مستكملا بغيره،[3] فكان محتاجا إلى غيره.[4]

(و) منها[5] (**الملك**.)

لأن الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شئ، و واجب الوجود كذلك، لأنه لا يفتقر[6] إلى غيره، و كل[7] ما هو غيره مفتقر إليه، لأنه منه أو مما هو منه.

(و) منها[8] (**التمام**.)

لأن التمام هو الذى يحصل منه[9] جميع ما من شأنه أن يحصل له،[10] و واجب الوجود كذلك، لأنه يمتنع عليه التغير و الانفعال.

(و) منها[11] (**فوقه**.)

أى فوق التمام و هو أن يحصل منه جميع [**296**و] ما من شأنه أن يحصل لغيره، و واجب الوجود كذلك، لأن الوجود كله مستند إليه مستفاد منه.

(و) منها[12] (**الحقية**.)

أى وجوب الوجود يدل على أنه تعالى حق، أى ثابت دائما، غير قابل للعدم و الفناء.

(و) منها[1] (**الخيرية**.)

---

[1] ج ط: مستفيضا.
[2] ط: لكان.
[3] ج: متكملا لغيره.
[4] ج: لغيره.
[5] ج: لفظ منها وردت متنا.
[6] ط: يفتقره.
[7] ف نسخة ط: فكل.
[8] ج: لفظ منها وردت متنا.
[9] ي أ ف: الذي حصل له ما له؛ ط: الذي حصل له.
[10] أ ـ له.
[11] ج: لفظ منها وردت متنا.
[12] ج: لفظ منها وردت متنا.

أى وجوب الوجود يدل على أنه خير. و ذلك لأنه قد سبق فى صدر الكتاب أن الوجود خير محض، و العدم شر محض. و قد سبق أيضا أن وجوب الوجود يقتضى أن يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري هو الوجود و الوجود هو الخير فذات البارى هو الخير.

(و) منها[2] (**الحكمة**.)

و هى العلم بالأشياء على ما هى عليه، لأن وجوب الوجود يقتضى التجرد، و كل مجرد عالم بالأشياء كما هى.

(و) منها[3] (**التجبر**.)

لأن الجبار هو الذى يجبر الشيئ على ما يقتضيه. و لا شك أن واجب الوجود كذلك، لأن كل موجود سواه لا يقتضى الوجود، و هو يوجده و يجبره[4] على الوجود.

(و) منها[5] (**القهر**.)

لأنه يقهر عدم الممكنات بإعطاء الوجود[6] و افاضتها[7] عليها.

(و) منها[8] (**القيومية**.)

لأنه هو القائم بذاته الذى يقيم جميع الممكنات.

(**و أما اليد و الوجه و القدم و الرحمة و الكرم و الرضا و التكوين فراجعة إلى ما تقدم**.)

يعنى أن اليد عبارة عن القدرة، و الوجه عن الوجود، و القدم عن البقاء، و الرحمة و الكرم و الرضا كل واحد[1] إرادة مخصوصة، و التكوين ليس أمرا وراء القدرة و الإرادة.

---

[1] ج: لفظ منها وردت متنا.

[2] ج: لفظ منها وردت متنا.

[3] ج: لفظ منها وردت متنا.

[4] ج: يخبره.

[5] ج: لفظ منها وردت متنا.

[6] أ ـ الوجود.

[7] أ: إفاضة؛ ف ج ط: إفاضته.

[8] ج: لفظ منها وردت متنا.

و ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى إلى أن[2] اليد صفة مغايرة للقدرة، و الوجه صفة مغايرة للوجود.[3]

و ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة[4] للبقاء، و أن الرحمة و الكرم و الرضا صفات مغايرة للإرادة.

و ذهبت الحنفية إلى أن التكوين صفة[5] أزلية زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى: { كُنْ فَيَكُونُ }[6] فقد جعل قوله "كن" متقدما علي كون الحادثات[7] أعني وجودها. و المراد به التكوين و الإيجاد و التخليق. قالوا: و إنه[8] غير القدرة، لأن القدرة أثرها الصحة، و الصحة لا تستلزم الكون، فلا يكون الكون أثر القدرة،[9] و أثر التكوين هو الكون.

و الجواب: أن الصحة هي الإمكان، و أنه للممكن ذاتى، فلا يصلح أثرا للقدرة.[10] لأن ما[11] بالذات لا يعلل بالغير، بل[12] بالإمكان.[13] يعلل المقدورية، فيقال: هذا مقدور، لأنه ممكن، و ذلك غير مقدور [296ظ] لأنه واجب أو ممتنع. فإذن أثر القدرة هو الكون، أعنى كون المقدور و وجوده، لا صحته و إمكانه. فاستغنى عن إثبات صفة أخرى يكون أثرها الكون.

---

[1] ف: واحدة.
[2] ج ـ أن.
[3] ي: للموجود.
[4] ي: مغاير.
[5] ف ـ صفة.
[6] سورة البقرة 2\117؛ سورة آل عمران 3\47؛ سورة آل عمران 3\56؛ سورة الأنعام 6\ 73؛ سورة النحل 16\40؛ سورة مريم 19\35؛ سورة يس 36\ 82؛ سورة غافر 40\68.
[7] ي ف ج: الحادث.
[8] أ: و به.
[9] ف ط: أثرا للقدرة.
[10] ج: أثر القدرة.
[11] ط ـ ما.
[12] ج ـ بل.
[13] ط: الإمكان.

فإن قيل: المراد بالصحة التى جعلناها أثرا للقدرة[1] هو[2] صحة الفعل، بمعنى التأثير و الإيجاد من الفاعل، لا صحة المفعول[3] فى نفسه. و هذه الصحة هى إمكانه الذاتى الذى لايمكن تعليله بغيره. و أما الصحة الأولى[4] فهى بالقياس إلى الفاعل و معللة[5] بالقدرة. فإن القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل و الترك، فلا ييحصل لها[6] منه أحدهما بعينه، بل لا بد فى حصوله من صفة أخرى متعلقة به أى بذلك الطرف وحده، فتلك الصفة هى التكوين. قلنا: كل من ذينك الطرفين يصلح أثرا للقدرة، و إنما يحتاج صدور أحدهما بعينه عنه إلى مخصص، و هو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف، و حينئذ لا حاجة إلى مبدإ الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به.

[1] ج: أثر القدرة.
[2] ج: و هو.
[3] ط: المعقول.
[4] ج ـ الأولى.
[5] أ ـ الذى لايمكن تعليله بغيره. و أما الصحة الأولى فهى بالقياس إلى الفاعل و معللة.
[6] ف: بها.

(الفصل الثالث فى أفعاله تعالى)

[الحسن و القبح]

(**الفعل المتصف بالزائد**)

الفعل لا يخلو إما أن يتصف بأمر زائد على الحدوث أو لا. الثانى مثل أفعال النائم و الساهى.

و الأول: (**إما حسن أو قبيح**.)

لأنه إما أن يتعلق بفعله ذم أو لا. الثانى الحسن، و الأول القبيح[1] و يسمى حراما.

(**و الحسن أربعة**)[2] أقسام:

واجب و مندوب و مباح و مكروه. و ذلك لأنه إما أن يستحق بفعله مدح أو لا. و الأول واجب، إن استحق بتركه[3] ذم، و إلا فمندوب. و الثانى مكروه،[4] إن استحق بتركه مدح، و إلا فمباح.

(**و هما عقليان**.)

اختلفوا فى حسن الأشياء و قبحها. أنهما عقليان بمعنى أن الحاكم بهما هو العقل أم لا.

فذهبت المعتزلة إلى[5] أن الحاكم بهما هو[1] العقل،[2] و الفعل حسن أو قبيح فى نفسه، إما لذاته أو لصفة لازمة له. و إما لوجوه و اعتبارات على اختلاف مذاهبهم. و الشرع كاشف و[3] مبين[4] للحسن و القبح

---

[1] ج ط: القبح.

[2] ج: لفظ حسن أرتعة لم ترد متنا.

[3] ط: تركه.

[4] ج - إن استحق بتركه ذم، و إلا فمندوب و الثانى مكروه.

[5] ج - إلي.

الثابتين له على أحد الأنحاء[5] الثلاثة، و ليس له أن يعكس القضية [6]من عند نفسه بأن يحسن ما قبحه و يقبح ما حسنه. نعم إذا اختلف حال الفعل فى الحسن و القبح بالقياس إلى الأزمان أو[7] الأشخاص أو[8] الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه فى نفسه.

و قالت الأشاعرة: لا حكم للعقل فى حسن [**297**و] الأشياء و قبحها،[9] و ليس الحسن أو القبح عائدا إلى أمر حقيقى حاصل فى العقل[10] قبل الشرع، يكشف عنه الشرع، كما يزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المثبت له و المبين، فلا حسن و لا قبح للأفعال قبل ورود الشرع.[11] و لو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم يكن ممتنعا. و[12] انقلب الأمر[13] فصار القبيح حسنا و الحسن قبيحا، كما فى النسخ من الحرمة إلى الوجوب، و من الوجوب إلى الحرمة. و لا بد[14] قبل الشروع فى الاحتجاج من تحرير محل النزاع. فنقول: الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثة.

الأول: صفة الكمال و النقص. فالحسن كون الصفة صفة كمال. و القبح كون الصفة صفة نقصان. يقال:[15] العلم حسن أى لمن اتصف به كمال و ارتفاع شأن فالجهل[1] قبيح أى لمن اتصف به[2] نقصان و انحطاط[3] حال.[4] و لا نزاع فى[5] أن هذا المعنى أمر[6] ثابت للصفات فى أنفسها و أن مدركه العقل.

---

[1] ط ـ هو.
[2] ط: عقل.
[3] ط ـ و.
[4] ف: مبادي.
[5] ط: أنحاء.
[6] أ ـ للحسن و القبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة و ليس له أن يعكس القضية
[7] ج: و.
[8] ج: و.
[9] ط + في نفسه.
[10] ي: الفعل.
[11] ف: الشروع.
[12] ج ـ و.
[13] ج: و الأمر.
[14] ط: فلا بد.
[15] ط ـ يقال.

الثانى: ملائمة[7] الغرض و منافرته فما وافق الغرض كان حسنا و ما[8] خالفه كان قبيحا. و ما[9] ليس كذلك لم يكن حسنا و لا قبيحا، و قد يعبر[10] عنهما بالمصلحة و المفسدة. فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، و القبيح ما فيه مفسدة، و ما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما. و ذلك أيضا مدركة[11] العقل كالمعنى الأول، و يختلف بالاعتبار. فإن قتل[12] زيد مصلحة لأعدائه و موافق لغرضهم، مفسدة لأوليائه و مخالف لغرضهم.

الثالث: تعلق مدحه تعالى و ثوابه أو ذمه و عقابه، فما تعلق به مدحه تعالى فى العاجل و ثوابه فى الآجل يسمى حسنا، و ما تعلق به ذمه تعالي[13] في العاجل و عقابه في الآجل يسمي قبيحا، و ما لا يتعلق به شيئ منهما فهو خارج عنهما، هذا فى أفعال العباد. و إن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح و الذم و ترك الثواب و العقاب. و هذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعى. و ذلك لأن الأفعال كلها سَوَاسِية[14] ليس شيئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه ولا ذم فاعله و عقابَه و إنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها و نهيه عنها.

---

[1] أ ف ج: و الجهل.
[2] أ ـ به.
[3] ي ج: اتضاع؛ أ: إفصاع؛ ف: إيضاع.
[4] ط: شأن.
[5] ف ـ في.
[6] ف ـ أمر.
[7] ف: يلايمه.
[8] ج ـ ما.
[9] ط ـ ما.
[10] ج: يعتبر.
[11] في الأصل: مدركه.
[12] ج: قيل.
[13] ط: بالفعل عاجل و آجل أو ذمة و عقابة كذلك قما تعلق به مدحه تعالى.
[14] ف: سواء نسبته إليه؛ ج: سواء؛ ط: نسبة سواء.

و عند المعتزلة عقلى فإنهم قالوا: للفعل[1] فى نفسه، مع قطع النظر عن الشرع، جهة[2] محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا و ثوابا، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما و عقابا.

ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل و فكر، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب [**297ظ**] الضار. فإن كل عاقل يحكم بهما[3] بلا توقف. و قد[4] تدرك[5] بالنظر لحسن[6] الصدق الضار و قبح الكذب[7] النافع مثلا، و قد لا تدرك[8] بالعقل[9]، لا بالضرورة، و لا بالنظر، و لكن إذا أورد[10] به[11] الشرع علم أن ثمة جهة محسنة،[12] كما فى[13] صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع. فإدراك الحسن و القبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع[14] عنهما بأمره و نهيه. و أما كشفه عنهما فى القسمين الأولين فهو مؤيد[15] بحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره.

ثم إنهم اختلفوا. فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال و قبحها لذواتها، لا لصفات فيها[16] يقتضيهما.

---

[1] ف: العقل.
[2] أ- و عند المعتزلة عقلى فإنهم قالوا: للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة.
[3] ج: بها.
[4] أ: قدر.
[5] ف ج: يدرك.
[6] ج ط: كحسن.
[7] أ: الكاذب.
[8] ف: يدرك.
[9] ط: بالفعل.
[10] أ ف: ورد.
[11] أ: إنه.
[12] أ: مستحبة.
[13] ف + أمر.
[14] ط: العناع.
[15] ط: مؤثر.
[16] ط: منها.

و ذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا أى فى الحسن و القبح جميعا. فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته، كما ذهب إليه بعض من تقدمنا[1] من أصحابنا، بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما.

و ذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه، دون الحسن، إذ لا حاجة له إلى صفة محسنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة.

و ذهب الجبائى إلى نفى الصفة الحقيقية فيهما مطلقا. فقال: ليس حسن الأفعال و قبحها بصفات[2] حقيقية فيها، بل لوجوه اعتبارية، و صفات إضافية يختلف بحسب الاعتبار[3] كما فى[4] لطمة[5] اليتيم تأديبا و ظلما.

و بعد تحرير محل النزاع نقول[6]: ذهبت المعتزلة إلى أن الحاكم فى حسن الأشياء و قبحها هو العقل لوجوه. أولها: أن العلم بحسن الإحسان و العدل و الصدق و قبح الإسائة و الظلم و الكذب[7] حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع، و لهذا يعترف بذلك منكر الشرائع أيضا. و لو كانا[8] بحسب[9] الشرع لما علم من غير شرع. و إلي هذا الوجه[10] أشار المصنف بقوله:

(للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.)

---

[1] ف: يقدمنا.

[2] ي ف ط: لصفات.

[3] ج: الاعتبارات.

[4] ج - في.

[5] ف: لطمية.

[6] ف ط: نقول.

[7] ط: و الكذب و الظلم.

[8] ف: كان.

[9] ط: بحسن.

[10] أ ف - الوجه.

و أجيب بأن جزم[1] العقلاء[2] بالحسن و القبح فى الأمور المذكورة[3] بمعنى الملائمة و المنافرة أو صفة الكمال و النقص[4] مسلم، و لا[5] نزاع لنا فى أنهما بهذين المعنيين عقليان، و بالمعنى المتنازع فيه ممنوع.[6]

و ثانيها:[7] لو لم يثبت الحسن و القبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا، لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه، و بقبح ما نهى[8] أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه. و أن[9] الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفه و عبث لا يليق به **[298و]**[10] و ذلك إما بالعقل، و التقدير[11] أنه معزول لا حكم له، و إما بالشرع فيدور. و[12] إلى هذا الوجه أشار المصنف بقوله:

(**و لانتفائهما مطلقا**[13] **لو ثبتا شرعا**.)

و أجيب: بأنا لا نجعل الأمر و النهى دليلى[14] الحسن و القبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر و المدح، و القبح عن كونه متعلق النهى و الذم.

(**و**[15]) ثالثها: لو ثبت الحسن و القبح بالشرع لا بالعقل (**لجاز التعاكس**)

---

[1] ج: جرم.
[2] ط: العقل.
[3] ط: المذكور.
[4] ف: النقض.
[5] ج: فلا.
[6] ف: محال.
[7] أ: ثانيهما.
[8] ط: ينهى؛ف ج ط + عنه.
[9] ج - أن
[10] ي + لا يليق به.
[11] ط: التقرب.
[12] ط - و.
[13] ي: عبارة "و لانتفائها مطلقا" ليس بمتن.
[14] ف: دليل.
[15] ف ج: ليس بمتن.

فى الحسن و القبح، فإن الشارع يجوز أن يحسن ما قبحه، و يقبح ما حسنه كما فى النسخ، فيلزم جواز حسن الإسائة و قبح الإحسان، و ذلك باطل بالضرورة.

و الجواب: أن الباطل بالضرورة حسن الإسائة و قبح الإحسان بأحد المعنيين الأول و الثانى، لا بالمعنى المتنازع فيه.

(و يجوز التفاوت فى العلم لتفاوت التصور.)

جواب اعتراض ربما يورد، فيقال: لو كان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأن الواحد نصف الإثنين، لكن التالى باطل[1] بالوجدان.

و تقرير الجواب: أنه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت فى تصورات أطرافها.

و لما فرغ[2] عن أدلة المعتزلة أشار إلى الجواب عن أدلة الأشاعرة على أن الحسن و القبح ليسا عقليين. تقرير الدليل الأول: أن الحسن و القبح لو كانا عقليين[3] لما اختلفا أى لما حسن القبيح و لما قبح الحسن،[4] و التالى[5] باطل. فإن الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح. و ذلك إذا تضمن الكذب إنقاذ[6] شئ[7] من الهلاك[8] و الصدق إهلاكه.[9]

و تقرير الجواب: أن الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه، و كذا الصدق على حسنه، إلا أن ترك إنجاء الشيئ أقبح منه فيلزم[10] ارتكاب أقل القبحين تخلصا[11] عن ارتكاب الأقبح. على أنه يمكن

---

[1] ط ـ باطل.
[2] ج: فرع.
[3] أ ـ تقرير الدليل الأول: أن الحسن و القبح لو كان عقليين.
[4] ج: قبح الحسن.
[5] ج: و الثاني.
[6] ج: أبعاد نبي.
[7] ط: ؟
[8] ج ـ شيئ من الهلاك.
[9] أ: و إهلاكه؛ ج: أهلا له.
[10] ف: فلزم.
[11] ي: تلخصا.

التخلص عن الكذب بالتعريض، و لهذا قيل: إن فى المعاريض[1] لمندوحة عن الكذب. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

(**و ارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص.**)

و تقرير الدليل الثانى: لو كان الحسن و القبح بالعقل لما كان شئ من أفعال العباد حسنا و لا قبيحا عقلا و اللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم أن العبد مجبور فى أفعاله، و لا شئ من أفعال المجبور بحسن و لا قبيح [**298**ظ] عقلا. أما الكبرى فبالاتفاق. و أما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك و إن تمكن،[2] فإن لم يتوقف فعله على مرجح، بل صدر عنه تارة و لم يصدر أخرى[3] بلا تجدد أمر لزم الترجيح بلا مرجح، و انسد باب إثبات الصانع. و إن توقف فذلك[4] المرجح إن لم[5] يجب معه الفعل، بل صح الصدور[6] و اللا[7] صدور عاد الترديد. و[8] إن وجب فالفعل[9] اضطراري و العبد مجبور.

و أجيب: بأن المرجح هو الإرادة التى شأنها الترجيح و التخصيص، و صدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافى الاختيار، بل يحققه.[10] فلا يلزم كون العبد مجبورا. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و الجبر باطل و استغناؤه و علمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله.**)

قد اجتمعت الأمة، إجماعا مركبا، على أن الله تعالى لا يفعل القبيح[11] و لا يترك الواجب. فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه[1] و لا واجب عليه، فلا يتصور منه[2] فعل قبيح و لا ترك واجب. و أما

---

[1] ج ط: المعارض.
[2] ط: و إن يمكن.
[3] أ: بل صدر تارة و لم يصدر عنع أخري.
[4] أ: فذاك.
[5] ج - لم.
[6] أ: الصدق.
[7] ج: الا.
[8] ط - و.
[9] ج: بالفعل.
[10] ف: يحققه؛ ج - بل يحققه..
[11] ط: القبح.

المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح تركه[3] و ما يجب[4] عليه يفعله،[5] لأن الله تعالي مستغن عن غيره، قبيحا كان أو حسنا، و عالم بحسن الأفعال و قبحها. و قد علم بالضرورة أن العالم بالقبيح المستغنى عنه لا يصدر عنه.

(**مع قدرته عليه لعموم النسبة.**)

و ذهب الجمهور إلى أنه تعالى قادر على القبيح، خلافا **للنظام**. فإنه قال: لا يقدر على القبيح. و اختار المصنف مذهب الجمهور، و احتج[6] عليه بما سبق من أن[7] نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء و القبائح منها، فيكون قادرا عليها. و احتج النظام بأن فعل القبيح محال، لأنه يدل على الجهل أو[8] الحاجة و كلاهما محال، و ما يؤدى إلى المحال محال. و أجيب: بأن فعل القبيح ممكن فى نفسه محال لغيره، و الاستحالة بالغير لا تنافى القدرة. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لا ينافى الامتناع اللاحق و نفي الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه.**)

اختلفوا فى أن أفعال الله تعالى هل هى معللة[9] بالأغراض[10] أم لا؟ فالأشاعرة قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى[11] بشيئ من الأغراض[12] و العلل الغائية، و إلا لكان هو ناقصا فى ذاته، مستكملا بتحصيل [**299و**] ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضا[13] للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه. و ذلك لأن ما استوى

---

1 ط: لا قبح معه.
2 ط ـ منه.
3 ط: بتركه.
4 أ ـ يجب.
5 ج ط: بفعله.
6 أ ـ للنظام فإنه قال: لا يقدر على القبيح و اختار المصنف مذهب الجمهور و احتج.
7 ط ـ أن
8 ج: و.
9 ط: معلل.
10 ج: الأعراض.
11 ط: أفعال الله تعالى.
12 ج: الأعراض.
13 ج: عرضا.

وجوده و عدمه بالنظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل و سببا لإقدامه عليه بالضرورة. و كل ما كان غرضا[1] وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل و أليق به من عدمه، و هو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل مستكملا[2] بوجوده و ناقصا بدونه. و اعترض بأن الغرض قد يكون عائدا إلى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال.[3] و أجيب بأن نفع غيره إن كان أولى[4] بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، و إلا لم يصلح أن يكون غرضا له، لما مر من العلم الضرورى بذلك.

(**و إرادة القبيح قبيحة، و كذا**[5] **ترك إرادة الحسن قبيح**[6] و) كذا (**الأمر**) بما لا يراد[7] قبيح (**و النهى.**[8])[9] عما يراد أيضا[10] قبيح.

اختلفوا فى إرادة الله تعالى للكائنات[11] فذهبت الأشاعرة إلى أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن، على ما اشتهر بين السلف. و روى مرفوعا إلى النبى عليه السلام "إن ما شاء الله تعالي كان، و ما لم يشأ لم يكن."[12]

و ذهبت المعتزلة إلى أنه يريد من الكافر الإيمان و إن لم يقع، لا الكفرَ و إن وقع. و كذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق. و اختار المصنف مذهب المعتزلة، و احتج عليه بوجوه.

---

[1] ف: عرضا.

[2] ف: كاملا.

[3] ط: الأشكال.

[4] ج - أولى.

[5] ف: لفظ كذا ليس بمتن.

[6] ف ج: لفظ قبيح ليس بمتن.

[7] ف ج: عبارة "الأمر بما لا يراد" مقيدة متنا.

[8] ي: ليس بمتن.

[9] ف + أيضا.

[10] عبارة "عما يراد أيضا" مقيدة متنا.

[11] ج: الكائنات.

[12] روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في سنن أبي داود: " أَنَّ ابْنَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَتْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَلِّمُهَا فَيَقُولُ قُولِي حِينَ تُصْبِحِينَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ فَإِنَّهُ مَنْ قَالَهُنَّ حِينَ يُصْبِحُ حُفِظَ حَتَّى يُمْسِيَ وَمَنْ قَالَهُنَّ حِينَ يُمْسِي حُفِظَ حَتَّى يُصْبِحَ" (سنن أبي داود، كتاب الأدب 109.)

الأول: أن إرادة القبيح و كذا ترك إرادة الحسن كلاهما قبيح. و رد بالمنع فإنه تصرف[1] فى ملكه حيث يشاء.

و الثانى: أن الأمر بما لا يراد، و النهى عما يراد قبيح. و رد بالمنع، إذ ربما لا يكون غرض[2] الأمر الإتيان بالمأمور به، كما إذا أمر العبد امتحانا هل يطيعه أم لا؟ فإنه لا يريد شيئا من الطاعة و العصيان، أو[3] اعتذارا[4] عن ضربه بأنه لا يطيعه، فإنه يريد منه العصيان و كالمكره على الأمر بنهب أمواله، و كذا النهى. و احتج الأشاعرة على أن إرادة الله تعالي متعلقة بكل كائن، بأنه خالق للكائنات بقدرته من غير إكراه، فيكون مريدا لها[5] ضرورة أن الإرادة هى الصفة المرجحة لأحد طرفى المقدور. و المعتزلة أجابوا عنه:

(و) قالوا:[6] (**بعض الأفعال مستندة إلينا**.)

كما سنبين و على أنها غير متعلقة بما ليس بكائن بأنه لو أراد [**299**ظ] الإيمان من الكافر و الطاعة عن[7] العاصى، و قد صدر الكفر من الكافر و المعصية من العاصى لزم أن لا يحصل مراد الله تعالى و يحصل مراد[8] الكافر و العاصى. فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوبا، و الكافر و العاصى غالبين عليه، بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى. و الظاهر أنه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده. حكى أنه دخل القاضى عبد الجبار دار صاحب بن عباد فرأى الأستاد أبا إسحق الإسفرائنى فقال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء.

(و) المعتزلة قالوا: (**المغلوبية غير لازمة**.)[9]

---

[1] ف: يتصرف؛ ف نسخة: تصرف.
[2] ج: عرض.
[3] أ: و.
[4] ج: اعتذار.
[5] ف: له؛ ف نسخة: لها.
[6] لفظ "قالوا" وردت متنا.
[7] ف ط: من.
[8] ط ـ مراد
[9] ف: عبارة " و المغلوبية غير لازمة" ليست بمتن.

و ذلك لأن الله تعالى لم يرد الإيمان و الطاعة مطلقا، حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية، بل أراد من العباد الإيمان و الطاعة[1] برغبتهم و اختيارهم، فلا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك. كالملك إذا أراد[2] دخول القوم[3] داره رغبة و اختيارا، لا كرها و اضطرارا فلم يدخلوا، و هذا ليس بشئ. لأنه لم يقع مراده تعالى و وقع مراد الكافر و العاصى، و كفى بهذا نقيصة[4] و مغلوبية. و أيضا أنه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن،" [5] فعلم استحالته، لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا، و العالم باستحالة الشيئ لا يريده البتة.

(و) المعتزلة قالوا: (**العلم تابع.**)[6]

للمعلوم[7] على ما مر، فلا يكون موجبا لامتناعه أو وجوبه.

[أفعال العباد]

(**و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.**)

"اختلفوا فى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة[8] بقدرتهم أم هى واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق. على أنها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم و القاعد و الآكل و الشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلا. و إن كان الفعل مخلوقا لله تعالى فإن الفعل إنما يستند[9] إلى من قام به، لا إلى من أوجده." فذهب الشيخ الأشعرى

---

[1] ف ـ و الطاعة.
[2] ف: أرا.
[3] ط: قوم.
[4] ف ط: نقصه؛ ج: نقيضة.
[5] شرح المقاصد 4\223.
[6] ي ف: عبارة "و العلم تابع" ليست بمتن.
[7] ج: لفظ" للمعلموم" وردت متنا.
[8] ج: الواقعة.
[9] ج: يسند.

إلى أن ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة و اختيارا. فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما،[1] فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا و إحداثا، و مكسوبا للعبد. و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له.

وذهبت الحكماء و العتزلة إلى أنها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل باختيار.[2]

و اختار [**300**و] المصنف هذا المذهب، و ادعى فيه الضرورة. فإن كل أحد[3] يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار و المرتعش، و الصاعد[4] باختياره إلى المنارة و الهاوى منها. و يعلم أن الأولين يستندان[5] إلى قدرته و اختياره و أنه لولا هما لم يصدر عنه شيئ منهما بخلاف الآخيرين إذ لا مدخل فى شيئ منهما لقدرته و اختياره. و الأشاعرة أجابوا: بأن الفرق بين الأفعال الاختيارية و غير الاختيارية ضرورى، لكنه[6] عائد إلى وجود القدرة و الاختيار فى الأولى، و عدمهما[7] فى الثانية، لا إلى تأثيرهما فى الأولى و عدمه[8] فى الثانية. إذ لا يلزم من دوران الشيئ كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة و الاختيار وجودا و عدما كون المدار علة للدائر و لا من العلية. إن سلم[9] ثبوتها الاستقلال[10] بها لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا[11] من العلة المستقلة.

[1] ج: لها.
[2] ج: باختياره.
[3] أ: واحد.
[4] ج: الصاعدة.
[5] ي: يستند.
[6] ج: لكن.
[7] ج: عدمها.
[8] ط: عدمها.
[9] ي: يستلزم.
[10] ج: الاستقلالي.
[11] ط: المراد جزء أخير.

و تمسك الأشاعرة بوجوه. أشار المصنف إلى[1] الجواب عنها.[2] منها: أن[3] العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته و اختياره لتمكن من فعله و تركه، إذ القادر ما يصح منه الفعل و الترك، و لتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح. أما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فظاهر. و أما على مذهب غيرهم فإذن[4] لا بد[5] من الإرادة الجازمة،[6] و ذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره، و إلا لزم التسلسل. لأنا ننقل[7] الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه، و يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه، لأنه إذا لم يجب الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه[8] الفعل تارة، و يعدم أخرى. فتخصيص أحد الوقتين[9] بالوجود يحتاج إلى مرجح آخر و لا يتسلسل،[10] بل ينتهى إلى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه. و إذا كان الفعل مع المرجح الذى لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور[11] عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا.

أقول:[12] و بهذا التقرير[13] حيث[14] عممنا المرجح سقط الجواب بأن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز، كما فى طريقى الهارب و قدحى العطشان، لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح و التخصيص من غير احتياج إلى مرجح. و إنما المحال الترجيح بلا مرجح، و لم يحتج إلى ما قال **صاحب المواقف** من

[1] ج - إلي.
[2] ط: أشار المصنف عنها إلى الجواب.
[3] ج: أن.
[4] ف: فإذ؛ ج - فإذن.
[5] ج: فلا بد.
[6] ف: الخارجة.
[7] ف: نقل.
[8] ف: مع.
[9] ط: الوجهين.
[10] ف: لفظ مبهم.
[11] ط - مع المرجح الذى لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور.
[12] ي أ ف ط - أقول.
[13] ط: التقدير.
[14] ط - حيث.

أن هذا[**300**ظ] الدليل إلزام على المعتزلة القائلين[1] بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى، لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي، بل المرجوح. فإن الهارب يتمكن من سلوك أحد الطريقين و إن كان مساويا للآخر أو أصعب[2] منه. و أجاب المصنف عنه بقوله:

(و الوجوب للداعى لا ينافى القدرة.)

يعنى أن القادر هو الذى يتمكن من كل من[3] الفعل و الترك قبل تحقق الداعى إلى أحدهما، و تعلق الإرادة الجازمة به.[4] أما بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الإرادة، و هذا[5] الوجوب لا ينافى الاختيار،[6] بل يحققه. و قوله:

(كالواجب)[7]

إشارة إلى النقض[8] الإجمالى. يعنى لو تم هذا الدليل لدل على أن الواجب تعالى أيضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة و الاختيار. فإن ما ذكرتموه جار[9] فى حقه أيضا. و أجاب الإمام عنه بأن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى أن تنتهى إلى إرادة يخلقها الله تعالي فيه، بلا إرادة و اختيار منه، دفعا[10] للتسلسل فى الإرادات[11] التى[12] نفرض صدورها عنه. و إرادة الله تعالي قديمة[13] لا تفتقر إلى إرادة أخرى. و رده[14] المصنف بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، إذ يقال: إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا، لا قادرا

---

[1] ط: القائلة.

[2] ج: أضعف.

[3] ف + طرفي؛ ج - من.

[4] ف: له.

[5] ج: و هذه.

[6] ف: القدرة؛ ف نسخة: الاخختيار.

[7] ج: لفظ "كالواجب" ليست بمتن.

[8] ج: النقص.

[9] ط: جاز.

[10] ج: دقعا.

[11] ج: الإرادة.

[12] ط - التي.

[13] في الأصل + و.

[14] أ: رد.

مختارا،[1] و إن أمكن، فإن لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز[2] عن المرجح، و إن توقف عليه كان الفعل معه[3] واجب،ا فيكون اضطراريا. و الفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل.[4] و إنما يندفع النقض[5] إذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف. و قال صاحب المواقف: فى هذا الرد نظر. فإن مآل[6] ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد و إرادة الباري تعالى إلى تخصيص المرجح فى قولنا:[7] ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث،[8] فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن[9] العبد من الفعل و الترك[10] و توقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه، و إلا لكان حادثا محتاجا إلى مرجح آخر، و لا يتسلسل، بل ينتهى إلي مرجح قديم لا يكون من العبد و يجب الفعل معه و لا يكون العبد مستقلا فيه. و أما فعل البارى تعالي فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق [**301**و] فى الأزل بالفعل الحادث فى وقت معين، و ذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون تعالى مستبدا[11] مستقلا فى الفعل. و حينئذ لا يتجه النقض و يتم الجواب.

أقول: محصل[12] الفرق أن المرجح في فعل العبد يجب أن لا يكون صادرا عنه[13] قطعا للتسلسل، بل صادرا عن غيره، و حينئذ لا يكون العبد مستقلا فى فعله. و المرجح فى فعل البارى تعالي لا يجب أن

---

[1] ط: لا مختارا قادرا.

[2] ي: جائز.

[3] ط ـ معه.

[4] ط ـ الدليل.

[5] ف: النقص.

[6] ج: قال.

[7] ي + يحتاج.

[8] ج: فالمرجح حادث.

[9] ج: يمكن.

[10] ط: من الترك و الفعل.

[11] ف: مستبدا.

[12] ج: فحصل.

[13] أ ـ عنه.

لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله[1] فى فعله. و على التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما، لأن الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل أو عن[2] غيره يصير[3] واجبا و الترك معه على التقديرين يصير[4] ممتنعا لما ذكرنا آنفا. فهذا الفرق إنما يفيد افتراق الصورتين[5] فى الاستقلال و عدمه، و ذلك لا يهمنا[6] و لا يفيد افتراقهما فى الاضطرار و عدمه، و هذا هو المطلوب. لأن الناقض[7] يدعى لزوم كون البارى تعالى مضطرا فى فعله، لا مختارا. على أن قوله وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه، و إلا لكان[8] حادثا محتاجا إلى مرجح آخر ممنوع. و إنما يلزم الاحتياج إلى المرجح الآخر إن لو كان صادرا عنه باختياره. أما إذا كان صادرا عنه[9] لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال و عدمه أيضا.

و منها: أن العبد لو كان موجدا[10] لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها إذ الإيجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد. "و لهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل، و التالى[11] باطل. لأن النائم يصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها و كيفياتها. و الماشى، إنسانا كان أو غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء التى بين المبدأ و المنتهى، و الناطق يأتى بحروف[12] مخصوصة[13] على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التى هى مخارجها و لا بالهيئات و الأوضاع التى تكون لتلك

---

[1] ي: استقلال.
[2] ج ـ عن.
[3] ج: بصيرا.
[4] ج: بصير.
[5] ج: الصور.
[6] ج: لا يهمها.
[7] ج: التناقض.
[8] ط ـ لكان.
[9] ج ـ باختياره أما إذا كان صادرا عنه.
[10] ط: موجبا.
[11] ج: الثاني.
[12] ط: الحروف.
[13] أ: مخصوص.

الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، و الكاتب يصور الحروف و الكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له[1] بما للأنامل من الأجزاء و الأعضاء، أعنى العظام و الغضاريف[2] و الأعصاب و العضلات و الرباطات و لا بتفاصيل حركاتها و أوضاعها التى بها يتأتى[3] تلك الصور و النقوش."[4] و أشار إلى الجواب عنه بقوله: [301ظ]

(**و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الإجمالى.**)

يعنى لا نسلم أن الإيجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالإيجاد، بل باتقان الفعل و إحكامه. نعم الإيجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد، و القصد إلى الشيئ لا يكون إلا بعد العلم به يستلزمه. لكن العلم الإجمالى كاف فيه، و هو حاصل فى الصور المذكورة[5] لبطلان التالى.

و منها: "أن العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم فى وقت و أراد الله تعالي سكونه فى ذلك الوقت. فإما أن يقع المرادان جميعا، و هو ظاهر الاستحالة، أو لا يقع شئ منهما،[6] و هو أيضا محال لامتناع خلو الجسم فى غير آن الحدوث عن الحركة و السكون. و لأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع، و لا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم أن يقعا جميعا و هو ظاهر الاستحالة. و أما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير التفاوت.[7]"[8] و أجاب عنه المصنف بقوله:

(**و مع الاجتماع يقع مراده تعالى.**)

---

[1] ط ـ له.
[2] ط: الأعظام و الوضاريف.
[3] ط: تنافي.
[4] شرح المقاصد 4\228.
[5] ج: المذكور.
[6] ج: منها.
[7] ف ط: تفاوت.
[8] شرح المقاصد 4\233-234.

يعنى فى الصورة[1] المعروضة "يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالي أقوى. إذ المفروض استوائهما فى الاستقلال بالتأثير، و هو لا ينافى التفاوت بالقوة و الشدة."[2]

و منها: أن الفاعل يجب أن يكون مخالفا لفعله فى الجهة التى بها تعلق[3] الفعل و هو الحدوث فيجب أن يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله فى الحدوث. و العبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث. و أجاب عنه بقوله:

(**و الحدوث اعتبارى.**)

لا تأثير للفاعل فيه، بل إنما يؤثر الفاعل فى الماهية بأن يوجدها.

و منها: أن العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز أن يوجد الجسم أيضا لأن المصحح لتعلق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان و هو متحقق فى الجسم و أجاب المصنف[4] عنه بقوله:

(**و امتناع الجسم[5] بغيره.**[6])

يعنى أن امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره[7] و هو أن الجسم لا يجوز أن يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة، أعنى الإمكان، جواز [**302**و] صدور الجسم عن[8] العبد لتحقق المانع.

و منها: أنه لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد مثله أيضا لأن حكم الأمثال واحد، لكنا[1] قاطعون بأنه يتعذر[2] علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت و إن بذلنا الجهد فى التدبر[3] و الاحتياط. و أجاب المصنف عنه بقوله:

---

[1] ط: الصورة.
[2] شرح المقاصد 4\234.
[3] ج: تتعلق.
[4] ج ـ المصنف.
[5] ط ـ الجسم.
[6] ط: لغيره.
[7] ج ط: الغير.
[8] ط: من.

(و تعذر المماثلة فى بعض الأفعال لتعذر الإحاطة.)

يعنى أن بعض الأفعال لا يتعذر فيه المماثلة، مثل كثير من الحركات، و بعضها يتعذر فيه المماثلة، لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة، بل بسبب تعذر[4] الإحاطة الكلية بما فعل فى الزمان الأول.

و منها: أنه لو كان موجدا لأفعاله لكان[5] بعض أفعاله خيرا من فعله تعالى، لأن الإيمان فعل العبد و خلق الموذيات فعل الله تعالى، و لا شك أن الإيمان خير من خلق[6] الموذيات. و أجاب المصنف عنه بقوله:

(و لا نسبة فى الخيرية بين فعلنا و فعله.)

يعنى أن النسبة بين الخيرية إنما يكون بين المتحدين نوعا و ما ذكرتم ليس كذلك.

و منها: أن الأمة مجتمعون على صحة الشكر لله تعالى، بل وجوبه على نعمة الإيمان. فلو كان الإيمان بإيجاد[7] العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه. إذ لا معنى لشكر الغير[8] على فعل نفسه. و أجاب المصنف عنه بقوله:[9]

(و الشكر على مقدمات الإيمان.)

يعنى أن شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الإيمان بل على إقداره وتمكينه و توفيقه على تحصيل أسبابه.

(و السمع متأول و معارض بمثله.)

---

[1] ط: لكن.
[2] ج: متعذر.
[3] ف نسخة: التدبير.
[4] ج: تعد.
[5] في الأصل: كان.
[6] أ ف ـ خلق.
[7] ط: إيجاد.
[8] ف: العبد.
[9] ط ـ بقوله.

يعنى أن الدلائل السمعية التى تمسكت الأشاعرة بها و "جعلوها[1] أنواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض، مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ، أو لعمل[2] العبد[3] خاصة، أو بلفظ الجعل، أو الفعل، أو بغير ذلك.

فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعالى: { **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** }[4] تمدحا و استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه، لأن كل[5] حيوان عند المخالفين كذلك، بل يحمل[6] على العموم فيدخل فيه أعمال العباد.[7]"[8] و كذلك قوله تعالى: { **قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** }[9] فقوله[10] تعالي: { **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** }[11] و بدلالة الحصر قوله تعالى: { **هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ** }[12] و الحصر فيه ظاهر، إذا كان هو ضمير الشأن أو ضميرا مبهما يفسره[13] الله.[14] و أما إذا كان الخالق[15] صفة، "فذكر الإمام أنه لما كان الله علما[16] و العلَم لا يدل إلا على الذات المخصوصة

---

[1] أ: جعلو.
[2] ط: فعل.
[3] ج: الله.
[4] تمامه: ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ. سورة الأنعام 6\ 102.
[5] ط - كل.
[6] ط: يحتمل.
[7] أ ف: العبد.
[8] شرح المقاصد 4\239.
[9] تمامه: قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. سورة الرعد 13\16.
[10] ف ط: و قوله.
[11] سورة القمر 54\49.
[12] تمامه: هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. سورة الحشر 59\24.
[13] ج: يعني؛ ج: يسهها.
[14] ج: بغير الله.
[15] ج - الخالق.
[16] ف: عالما.

بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائدا إليه، إذ لا معنى لقولنا: إن هذا المعين هذا المعين[1] و يلزم أن يكون عائدا إلى الوصف على معنى أنه[2] الخالق لا غيره."[3]

و لعمل العبد خاصة قوله: { **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** }[4] و من هذا القبيل "قوله تعالى: { **وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ** }.[5] احتج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى و العقائد و الخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم، أعنى العلم بثبوت[6] ملزومه،[7] أعنى الخلق. و فى أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلا من اللزوم[8] و ثبوت الملزوم واضح لا ينبغى أن يشك فيه، و لهذا يستدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لأفعاله على طريق نفى الملزوم، أعنى خلقه بنفى اللازم، أعنى علمه بتفاصيلها."[9]

و بلفظ الجعل "قوله تعالى حكاية: {**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ**}،[10] { **رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ** }،[11] { **وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا** }.[12]"[13]

---

[1] ف: ليس إلا هذا المعين.

[2] ط ـ أنه.

[3] شرح المقاصد 4\241-242.

[4] سورة الصافات 37\96.

[5] تمامه: وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. سورة الملك 67\13-14.

[6] ف ج: لثبوت.

[7] ج: للملزوم.

[8] ط: الملزوم.

[9] شرح المقاصد 4\242.

[10] تمامه: رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. سورة البقرة 2\128.

[11] تمامه: رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ. سورة إبراهيم 14\40.

[12] تمامه: يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا سورة مريم 19\6.

[13] المقاصد 4\243.

و بلفظ الفعل "قوله تعالى: { **فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ** }، { **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ** }[1] و الله تعالي يريد الإيمان و سائر الطاعات اتفاقا، فيجب أن يكون موجدها هو الله تعالى. و حمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر."[2]

و بغير ما ذكر قوله تعالى: { **قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** }،[3] { **وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ** }،[4] { **كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** }،[5] { **أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى** }،[6] { **هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** }،[7] { **مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ** }[8] إلى غير ذلك.

و منها: ما تواتر معناه من الأحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى و مشيئته[9] فجميعها متأول. و[10] قد ذكر العلماء تأويلها فى المطولات. و لها تأويل عام، و هو أن الفعل يجوز أن يسند[11] إلى ما له مدخل فى الجملة، و لا شك أن الله تعالي مبدأ لجميع الممكنات ينتهى إليه الكل. فلهذا السبب جاز

---

[1] جورلولى ،يكى جامع= {يفعل الله ما يشاء}؛ تمامه: قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ؛ سورة الحج 22\18. تمامه: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ. سورة آل عمران 3\40

[2] شرح المقاصد 4\244.

[3] تمامه: أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا. سورة النساء 4\78.

[4] تمامه: وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ. سورة النحل 16\53.

[5] تمامه: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. سورة المجادلة 58\22.

[6] سورة النجم 53\43.

[7] تمامه: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. سورة يونس 10\22.

[8] تمامه: أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. سورة النحل 16\79.

[9] ج: حسبه.

[10] ج ط ـ و.

[11] ف: يستند؛ ف نسخة: يسند.

استناد[1] أفعال العباد إليه تعالي. و أما[2] الحصر عليه تعالى، كما يدل عليه بعض الآيات، فبحسب الادعاء، لأن الإقدار و التمكين و تيسير الأسباب[3] كان منه تعالى، فكأنه هو الفاعل، لا غير. و معارض **[303و]** بمثله من النصوص الدالة على أن أفعال العباد بقدرتهم و اختيارهم و هي أيضا أنواع.

فمنها:[4] الآيات الصريحة[5] فى إسناد الألفاظ[6] الموضوعة للإيجاد إلى العباد.

و هى العمل كقوله تعالى: { **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ** }،[7] { **لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا** }،[8] { **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** }،[9] { **مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا** }.[10]

و الفعل كقوله تعالى: { **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ** }،[11] { **وَافْعَلُوا الْخَيْرَ** }.[12]

و الصنع كقوله تعالى: { **لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ** }،[13] { **وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ** }.[14]

و الكسب كقوله تعالى: { **وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ** }،[1] { **كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ** }،[2] { **الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ** }.[3]

---

[1] ج: إسناد.

[2] ج: ما.

[3] في الأصل + لما.

[4] ج - فمنها.

[5] ي: الصحيحة.

[6] ج: الألفاض.

[7] تمامه: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ. سورة فصلت 41\ 46؛ سورة الجاثية 45\15.

[8] تمامه: وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى. سورة النجم 53\31.

[9] سورة البقرة 2\ 277؛ سورة يونس 10\9؛ سورة هود 11\23؛ سورة الكهف 18\30؛ سورة الكهف 18\107؛ سورة مريم 19\96؛ سورة فصلت 41\8؛ سورة البروج 85\11؛ سورة البينة 98\7.

[10] تمامه: مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ. سورة غافر 40\40.

[11] تمامه: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ. سورة البقرة 2\197

[12] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. سورة الحج 22\77.

[13] لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ. سورة المائدة 5\63.

[14] تمامه: اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ. سورة العنكبوت 29\45.

و الجعل كقوله تعالى: { **يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ** }،[4] { **وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ** }.[5]

و الخلق كقوله: { **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** }،[6] { **أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ** }،[7] { **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** }.[8]

و الإحداث كقوله حكاية عن الحضر عليه السلام: { **حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا** }.[9]

و الابتداع كقوله : { **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا** }.[10] و أمثال ذلك كثير[11] فى القرآن.

و أجيب "بأنه لما ثبت بالدلائل السابقة[12] أن الكل بقضاء الله تعالى و قدره وجب جعل هذه الألفاظ مجازا عن السبب العادى[13] أو جعل هذه الإسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الأفعال. هذا فى

---

[1] تمامه: فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ. سورة آل عمران 3\25.

[2] تمامه: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ. سورة الطور 52\21.

[3] تمامه: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. سورة غافر 40\17.

[4] تمامه: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. سورة البقرة 2\19.

[5] تمامه: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ. سورة الأنعام 6\100.

[6] تمامه: ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. سورة المؤمنون 23\14.

[7] تمامه:) وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. سورة آل عمران 3\49.

[8] تمامه: إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ. سورة المائدة 5\110.

[9] تمامه: قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا. سورة الكهف 18\70.

[10] تمامه: ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

[11] ف: كثيرة. سورة الحديد 57\27.

[12] ج: السالفة.

[13] ج: القاري.

غير لفظ الكسب، فإنه يصح على حقيقته، و الخلق فإنه بمعنى التقدير."[1] "و أما على رأى الإمام و هو أن مجموع القدرة و الداعية مؤثر فى الفعل، و ذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار[2] للعبد.[3] فلا مجاز، و لا إشكال، و لا استقلال للعبد، و لا اعتزال.[4]

و منها: الآيات الدالة على توبيخ الكفار و العصاة و أنه لا مانع من الإيمان[5] و الطاعة و لا ملجئ إلى الكفر و المعصية كقوله: { **وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا** }،[6] { **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ** }،[7] و { **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ**}،[8] { **فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** }،[9] { **فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ** }،[10] { **لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ**}،[11] { **لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** }،[12] و أمثال[13] ذلك.[14]"[15]

و منها: "الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيته كقوله تعالى: { **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** }،[16] { **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** }،[1] { **لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ** }،[2] **[303ظ]** { **فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ** }،[3] { **فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا** }.[4]"[5]

---

[1] شرح المقاصد 4\260.

[2] ي: اعتبار.

[3] ج: العبد.

[4] ط: لا اعتدال.

[5] ج: الآيات.

[6] تمامه: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا. سورة الإسراء 17\94.

[7] تمامه: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. سورة البقرة 2\28.

[8] تمامه: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ. سورة ص 38\75.

[9] سورة الإنشقاق 84\20.

[10] سورة المدثر 74\49.

[11] تمامه: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سورة آل عمران 3\71.

[12] تمامه: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. سورة آل عمران 3\99.

[13] ج: مثال.

[14] ف + كثيرة في القرآن.

[15] شرح المقاصد 4\260-261.

[16] تمامه: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا سورة الكهف 18\29.

و أجيب بما سيأتى من أن فعل العبد بإرادة الله تعالى، لكنها موافقة لإرادة العبد بطريق جرى العادة. فلذلك رتب عليها. و أما على رأى الإمام فالجواب ظاهر. وهو أن فعل العبد بمشيته، و مشيته بمشيته الله تعالى: { **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** }.[6]

و منها: الآيات الواردة فى الأمر و النهى، و المدح و الذم، و الوعد و الوعيد، و قصص الماضين للإنذار[7] و الاعتبار.

و أجيب بما سيأتى من أن هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد.

و منها: "الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد، إسناد الفعل إلى فاعله، و هو أكثر من أن يحصى. و لنبدأ[8] من قوله تعالى: { **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ** }،[9] إلى قوله تعالى: { **الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ** }.[10] و قد عرفت فى[11] تحرير محل[12] النزاع أن هذا ليس من[13] المتنازع فى شيئ."[14] و النصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل اليقينية، و وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية. و الترجيح معنَا، لأن الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة.

---

[1] تمامه: إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. سورة فصلت 41\40.

[2] سورة المدثر 74\37.

[3] سورة المدثر 74\55.

[4] تمامه: إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا. سورة الإنسان 76\29.

[5] شرح المقاصد 4\261-262.

[6] تمامه: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ؛ سورة التكوير 81\29. تمامه: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. سورة الإنسان 76\30.

[7] ف نسخة + للأبرار و الأخيار؛ ط: للإبراز.

[8] ط: و اليبدأ.

[9] تمامه: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. سورة البقرة 2\3.

[10] سورة الناس 114\5.

[11] أ ـ في.

[12] ج: محل تحرير.

[13] أ ـ من.

[14] شرح المقاصد 4\258-259.

منها[1]: أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح و الذم، و الأمر و النهى، و الثواب و العقاب، و فوائد[2] الوعد و الوعيد، و إرسال الرسل و إنزال الكتب، و الفرق بين الكفر[3] و الإيمان، و الإساءة و الإحسان، و فعل النبى و الشيطان، و كلمات التسبيح و[4] الهذيان. و كذا بين[5] ما يقع بأعضاء[6] العبد على وفق إرادته و إرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان، لأن الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه. و أجيب بأنه إنما يرد على المجبرة النافين[7] لقدرة[8] العبد و اختياره، لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته[9] و إرادته واقعا بكسبه و عقيب عزمه،[10] و إن كان بخلق الله تعالي. على أن المدح و الذم قد يكونان[11] باعتبار المحلية دون الفاعلية، كالمدح و الذم بالحسن والقبح، و سائر الغرائز. وإن الثواب لما كان فعل الله، و تصرفا فيما هو حقه[12] لم [**304**و] يتوجه سؤال لِمّيته، كما لا يقال لم خلق الله[13] الإحراق عقيب مس النار. و إن عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه آخر.

و منها: أن من[14] أفعال العباد[15] قبائح يقبح من الحكيم خلقها، كالظلم و الشرك و نحو ذلك.

و منها: أن فعل العبد فى وجوب الوقوع و امتناعه تابع لقصده و داعيته[16] وجودا و عدما، و كل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير و إيجاده. أما الصغرى فللقطع بأن من اشتد جوعه و عطشه و وجد الطعام

[1] أ: منه.
[2] ط: هو أثر.
[3] ج: الكيف.
[4] ط - و.
[5] ط - بين.
[6] ط - بأعضاء.
[7] ج - النافين.
[8] ج: بقدرة.
[9] ي: لقدرته.
[10] ط: عدمه.
[11] ط: يكون.
[12] ي: صفة.
[13] ف - الله.
[14] أ - من.
[15] ط - العباد.
[16] ف نسخة ج: داعية.

و الماء بلا صارف يأكل و يشرب ألبتة. و من علم أن دخول النار محرق و لم يكن له داع إلى دخولها[1] لا يدخلها ألبتة. أما الكبرى فلأن ما يكون بإيجاد الغير لا يكون فى الوجوب و الامتناع، تابعا لإرادة العبد لجواز أن لا يحدثه عند إرادته، و يحدثه عند كراهته. و أجيب بأن ما ذكر فى بيان الصغرى لا يفيد الوجوب و الامتناع، بل الوقوع و اللاوقوع. و رب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم و العبيد فينتقض الكبرى. و لو سلم الوجوب و الامتناع، فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى و قد وافقت إرادة العبد بطريق جرى العادة.

و منها: أنه لو كان الله تعالى خالقا لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر فيكون كافرا،[2] ظالما، فاسقا، آكلا، شاربا، قائما، قائدا إلى ما لا يحصى.[3]

و[4] أجيب بأن مثل[5] هذه الأسامى إنما يطلق[6] على من قام به الفعل،[7] لا من أوجد الفعل. ألا ترى أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا[8] و لا[9] يتصف بها إلا المحال.نعم لزمهم[10] صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد فى[11] إطلاق المتكلم على الله لإيجاده الكلام فى بعض الأجسام.

[التولد]

---

[1] أ: دخوله.
[2] ط: الكافر.
[3] ط: إلى غير ذلك من الأوصاف.
[4] ط ـ و.
[5] ط ـ مثل.
[6] ج: تطلق.
[7] ط: من قام الفعل به.
[8] ط ـ وفاقا.
[9] ط: فلا.
[10] ج: فهم.
[11] أ ـ في.

و اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، و رأوا فيها ترتبا، و رأوا أيضا أن الفعل المرتب[1] على آخر يصدر[2] عنهم. و إن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب[3] إلى[4] تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد، قالوا: بالتوليد، و هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و حركة المفتاح. فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها[5] فالأفعال **[304ظ]** عندهم تنقسم إلى مباشر و متولد. فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر، كحركة اليد،[6] و الذى حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد. و اختلفوا فى أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر أو لا؟ فذهبت المعتزلة إلى أنه من فعلنا كالمباشر و ذهبت الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالي. و اختار المصنف مذهب المعتزلة. (و[7]) قال:

(**حسن المدح**) على بعض الأفعال المتولدة (و) كذا حسن (**الذم على المتولد**) من الأفعال (**يقتضى العلم بإضافته إلينا.**)

و قالت الأشاعرة: المتولد غير مقدور[8] لنا، لأنا لا نتمكن من تركه، لأنه عند سببه، أعنى الفعل الذى يترتب هو عليه يجب، و الواجب غير مقدور. و المعتزلة قالوا: هذا[9] الوجوب إنما يكون باختيار[10] السبب.

---

[1] ط: المترتب.
[2] ج ـ يصدر.
[3] ط: المرتب.
[4] ج: المرتب على.
[5] ط: لم يقصد.
[6] أ ـ اليد.
[7] ج: لفظ "و" ليست بمتن.
[8] ج: مقدورة.
[9] أ ـ هذا.
[10] أ: باختياره.

(**و الوجوب باختيار السبب**) وجوب (**لاحق.**) لا ينافى الإمكان الذاتى، فلا يكون منافيا لكونه مقدورا.

(**و الذم فى إلقاء الصبى عليه لا على الإحراق.**)

جواب اعتراض ربما يورد على دليل[1] المعتزلة، فيقال: إن حسن المدح و الذم لا يدل على استناد المتولد إلينا. و ذلك لأن حسن الذم للمتولد حاصل، و إن علمنا استناده إلى غيرنا.[2] فإنا[3] نذم على إلقاء الصبى فى النار، إذا أحرق[4] بها، مع أنا نعلم أن المحرق غير الملقى.

و تقرير الجواب: أن الذم للإلقاء لا للإحراق، فإن الإحراق عند الإلقاء حسن لما فيه من مراعات العادة و عدم انتقاضها.

[القضاء و القدر]

(**و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صح فى الواجب خاصة أو الإعلام[5] صح مطلقا.**)

"قد اشتهر بين أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله و قدره، و هذا يتناول أفعال العباد. فإن كان المراد بالقضاء و القدر هو الخلق[6] قال الله تعالى: { **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ** }[7] أى خلقهن، و قال تعالى: {

---

[1] أ ـ دليل.

[2] ف ط: غيره.

[3] ط: فا.

[4] ف ج: احترق.

[5] ج: للإعلام.

[6] ج: الحلق.

[7] تمامه: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. سورة فصلت 41\12.

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا }[1] أى خلقها لزم المحال، أى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، و هو باطل عند القدرية. و إن كان المراد بهما الإيجاب و الإلزام،[2] كما فى قوله تعالى: { **وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** }،[3] و قوله تعالى: { **نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ** }[4] فيكون الواجبات بالقضاء و القدر، دون [**305**و] البواقى. و هذا معنى قوله: "صح فى الواجب خاصة." و إن كان[5] المراد[6] بهما الإعلام و التبيين كقوله تعالى: { **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ** }[7] الآية، و قوله تعالى: { **إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ** }[8] أى أعلمناه لذلك[9] و كتبناه فى اللوح المحفوظ.[1110] فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء و[12] القدر. و إليه أشار بقوله: "صح مطلقا."[13]

(و قد بينه[14] أمير المؤمنين[15] فى حديث الأصبغ.)

إشارة إلى ما روى **أصبغ**[16] **بن نباتة** : " من أن شيخا قام إلى على بن إبى طالب رضى الله عنه[17] بعد[18] انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أ[1] كان بقضاء الله تعالى و قدره؟ فقال: و الذى

---

[1] تمامه: وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ

[2] ط: الالزم. سورة فصلت 41\10.

[3] تمامه: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. سورة الإسراء 17\23.

[4] تمامه: نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ. سورة الواقعة 56\60.

[5] ج ـ كان.

[6] ط– المراد.

[7] تمامه: وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا. سورة الإسراء 17\4.

[8] تمامه: فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ. سورة النمل 27\57.

[9] ط: علمنا فذلك.

[10] أ ف ط ـ المحفوظ.

[11] ج: أي أعلمنا بذالك و كتبناه في الألواح.

[12] ط– و.

[13] شرح المقاصد 4\265.

[14] ج: ثبت.

[15] ف + عليه السلام.

[16] ج ط : الأصبغ.

[17] أ ف: عليه السلام.

[18] ج ـ بعد.

الذى خلق الجنة و برأ النسمة[3][2] موطئا و لا هبطنا واديا و لا علونا تلعة إلا بقضاء الله و قدره. فقال الشيخ: [هل] عند الله احتسب عنائى، ما أرى[4] لى من الأجر شيئا، فقال له: مه أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم و أنتم سائرون، و[5] فى منصرفكم و أنتم منصرفون،[6] و لم تكونوا[7] فى شئ من حالاتكم مكرَهين و لا إليها مضطرين. فقال[8] الشيخ: كيف، و القضاء و القدر ساقانا؟ فقال: ويحك لعلك ظننت[9] قضاء لازما و قدرا حتما. و لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الأمر و النهى و لم يأت[10] لائمة من الله[11] لمذنب و لا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، و لا[12] المسيء أولى بالذم من المحسن.[13] تلك مقالة[14] عبدة الأوثان و جنود الشيطان و شهود الزور، و أهل العمى عن الثواب، و هو[15] قدرية هذه الأمة و مجوسها. إن الله تعالى أمر تخييرا[16]، و نهى تحذيرا[17]، و كلف يسيرا،[18] و لم يُعْصَ[19] مغلوبا، و لم يُطَع[20] مُكرَها، و لم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا،[21] { **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ**

---

[1] ط- أ.

[2] : القسمة.

[3] في الأصل: ما وطينا.

[4] ط: رأى.

[5] ط- و.

[6] أ: تنصرفون.

[7] ط: يكونوا.

[8] ط: وقال.

[9] ط: ظنت.

[10] ط- يأت.

[11] ج - لائمة من الله.

[12] ط- لا.

[13] ط: من المحسن بالذم.

[14] ط: فقال.

[15] أ ج ط: هم.

[16] ط: تخبيرا.

[17] ج: تحذير؛ ط: تحديدا.

[18] ج - يسيرا؛ ط: سيرا.

[19] ي: يقص؛ ف: يقض؛ ط- ولم يغص.

[20] ط: يقطع.

[21] ج: عينا.

وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ }[1] فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان[2] ما سرنا إلا بهما؟ فقال:[3] هو الأمر من الله و الحكم.[4] ثم تلا قوله تعالى: { **وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** }."[5] فظاهر[6] أن هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة، فإيراده للتأييد محل تأمل.[7]

[الهدى و الاضلال]

(**و الإضلال إشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة و الإهلاك [305ظ] و الهدى مقابل و الأولان منتفيان عنه تعالى.**[8])

يعنى يطلق الإضلال على معان ثلاثة.

الأول: الإشارة إلى خلاف الحق. الثانى: فعل الضلالة. الثالث: الإهلاك، و الهدى مقابل له. فيطلق على مقابلات المعانى الثلاثة المذكورة الإشارة إلى الحق و فعل الهداية و عدم الإهلاك. و الإضلال بالمعنيين الأولين منتف[9] عنه تعالى، لأنه قبيح، و الله تعالى منزه عن فعل القبيح. و أما الهدى فيجوز أن يسند[10] إليه تعالى بالمعانى الثلاثة.[11] فما ورد فى الآيات من إسناد الإضلال إليه تعالي فهو بالمعنى الثالث،

---

[1] سورة ص 38\27,

[2] ي: الذان

[3] ج ط: قال.

[4] ف: هو الأمر من ذي الحكم؛ ط: هوالأمر من ذي الحكيم.

[5] تمامه: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. سورة الإسراء 17\23.

[6] ط: وظاهر.

[7] ط: نظر.

[8] ف: "عنه تعالي" ليس بمتن.

[9] ي: منتفي.

[10] ف: يستند.

[11] ط: الثلث.

أعنى الإهلاك و التعذيب، كقوله تعالى: { **وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ** }،[1] [2] و قوله تعالى: { **وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ** }،[3] و قوله تعالى: { **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا** }[4] و غير ذلك. و أما الأشاعرة فالإضلال عندهم بمعنى خلق الكفر و الضلال بناء على أنه لا يقبح منه تعالى شئ.

[تعذيب غير المكلف]

(**و تعذيب غير المكلف قبيح.**)

اختلفوا فى أن الله تعالى هل يعذب[5] غير المكلف أم لا؟ فذهبت[6] **الحشوية** إلى أنه تعالى يعذب أطفال الكفار، و رده المصنف بأن تعذيب غير المكلف قبيح عقلا، فلا يصدر من الله تعالى. و احتجت[7] الحشوية بوجوه. الأول: قوله تعالى حكاية عن نوح: { **وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا** }[8] و الفاجر و الكافر يعذبهما الله تعالى. و المصنف أجاب عنه بقوله

(**و كلام نوح عليه السلام مجاز.**)

فإنه سماه فاجرا كفارا تسمية للشئ باسم ما يؤل[9] إليه.

الثانى: أن أطفال الكفار يستخدمهم، و[1] الخدمة عقوبة. و المصنف أجاب عنه بقوله:

---

[1] تمامه: أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ. سورة الرعد 13\33.

[2] ي ف ج ط ـ { ومن يضلل الله فما له من هاد}.

[3] تمامه: مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. سورة الأعراف 7\178.

[4] تمامه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. سورة البقرة 2\26.

[5] ج: تعذب.

[6] ج: فذهب.

[7] ط: واحتج.

[8] تمامه: إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا. سورة نوح 71\27.

[9] ط: يقول.

(و الخدمة ليست عقوبة للطفل.[2])

بل يكون إصلاحا له، كالفصد و الحجامة.

الثالث: أن حكم الطفل حكم أبيه لأنه منع من الدفن و التوارث و التزويج و الصلوة عليه،[3] كأبيه فيعذبه تعالى كأبيه. و المصنف أجاب عنه[4] بقوله:

(و التبعية فى بعض الأحكام جائزة.)

و[5] لا يلزم منه التبعية فى سائرالأحكام، كالتعذيب.

[التكليف]

(و التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل[6] بدونه.)

اختلفوا فى أن التكليف حسن أو لا. و اختار المصنف الأول[7]، و احتج عليه بأن التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه، و هى استحقاق التعظيم. فإن التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح. واعترض عليه بوجوه.

الأول: أن التكليف لأجل إيصال النفع بمثابة جرح الإنسان[8]، ثم تداويه.[9] فكما[10] أن ذلك قبيح، فكذلك التكليف. و أجيب بأن الجرح مضرة صرفة، و التداوى لا يكون [**306**و] إلا للتخلص[1] من تلك

---

[1] ط- و.

[2] ف ج: لفظ للطفل ليس بمتن.

[3] ط- عليه.

[4] ط: وأجاب المصنف عنه.

[5] ط: ف.

[6] ط: يتحصل.

[7] ط: والمصنف إختار الأول.

[8] ط: الإشارة.

[9] ط: تساويه.

[10] ج: و كما.

المضرة بخلاف التكليف، فإن فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه[2]. و إلى ذلك أشار بقوله:

(**بخلاف الجرح ثم التداوى.**)

الثانى: أن التكليف لأجل إيصال[3] النفع بمثابة المعاوضات، و هى يشترط[4] فيها رضاء[5] المعاوضين، فكذلك التكليف ينبغى أن يشترط فيه رضاء المكلف[6] فالتكليف بدون رضاء[7] المكلف قبيح.

و أجيب بأن الاحتياج فى المعاوضات إلى رضاء الجانبين لاختلاف أغراض[8] الناس فى المعاملات بخلاف التكليف. فإن الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء فى اختياره، فلم يحتج إلى رضاء المكلف.

الثالث: أنا لا نسلم أن التكليف لأجل إيصال النفع لم لا يجوز أن يكون التكليف شكرا[9] على النعم السابقة؟ و أجيب عنه بأن التكليف لو كان شكرا لخرج[10] النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلتها عن كونها نعمة بغيره.[11] و إلى هذين الجوابين أشار بقوله:

(**و المعاوضات و الشكر باطل و لأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها فى[1] الرياضة و إدامة النظر فى الأمور العالية و تذكر الانذارات[2] المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر و الثواب.**)

---

[1] ي أ: التخلص.
[2] أ ـ بسببه.
[3] ج: انقطاع؛ في الهامش: لعله إيصال.
[4] ط: شرط.
[5] ج: رضى.
[6] أ + و المكلف.
[7] ط– فالتكليف بدون رضاء.
[8] ج: اعتراض.
[9] أ: أن التكليق شكر.
[10] ج: لجرح.
[11] ف ج ط ـ بغيره.

أراد أن يشير إلى حسن[3] التكليف على طريقة حكماء الإسلام. بيان ذلك أن الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقل[4] وحده بأمور معاشه لاحتياجه إلى غداء و لباس و مسكن و سلاح و غير ذلك من الأمور التى كلها صناعي لا يقدر عليها صانع[5] واحد مدة[6] حياته، و إنما[7] يتيسر بجماعة يتعاضدون و يتشاركون فى تحصيلها بأن يعمل كل لصاحبه بإزاء ما يعمل له الآخر، مثلا يزرع ذاك[8] لهذا، و يخبز[9] هذا لذاك، و يخيط واحد لآخر، و يتخذ الآخر الإبرة له.[10] و على هذا قياس سائر الأمور فيتم أمر معاشه باجتماع من بنى نوعه. و لهذا قيل: إن الإنسان مدنى بالطبع، فإن التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع، و هذا الاجتماع لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة و عدل، لأن كل واحد يشتهى ما يحتاج إليه، و يغضب على من يزاحمه فيه، و ذلك يدعوه إلى الجور على الغير، فيقع من ذلك الهرج،[11] فيختل[12] أمر الاجتماع و نظامه. و للمعاملة و العدل جزئيات غير محصورة[13] لا ينضبط[14] إلا بوضع قوانين هى السنة و الشرع، فلا بد من شارع ليسن ذلك على الوجه الذى ينبغى.

ثم أنهم لو تنازعوا فى وضع السنة و الشرع لوقع الهرج فينبغى **[306ظ]** أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول السنة و الشرع منه. و هذا الاستحقاق إنما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على أنه من عند الله تعالى، و تلك هى المعجزات.

---

[1] أ ج ط: من.
[2] ج: و بذكر الأبدان.
[3] أ: الحسن.
[4] ط: يستغل.
[5] أ ـ صانع.
[6] ج: مرة.
[7] ج ـ و إنما.
[8] ي: ذلك
[9] ج: يحبر.
[10] ج: و يخفط واحدا لآخر و يتحد الآخر الأسرة له؛ ويتخذ له الآخرة الإبرة.
[11] ج: البرج.
[12] أ: و يختل؛ ف: و فيخيل.
[13] ط: منحصرة.
[14] ج: تنطبط.

ثم أن الجمهور من الناس يستحقرون[1] إخلال[2] الشرع إذا استولى عليهم الشوق إلى مشتهياتهم، فيقدمون على المعصية و مخالفة الشرع، فإذا كان للمطيع ثواب و للعاصى عقاب يحملهم الخوف و الرجاء على الطاعة و ترك المعصية، كان انتظام الشريعة أقوى مما إذا لم يكن كذلك، فوجب عليهم[3] معرفة الشارع و المجازى. و لا بد[4] من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع و المجازى، و كررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير. فإذن ينبغى أن يكون الشارع داعيا إلى التصديق بوجود خالق عليهم قدير، و إلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده صادق، و إلى الاعتراف بوعد و وعيد، و ثواب و عقاب أخرويين، و إلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، و إلى الانقياد بسنته[5] التى يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع. و تلك السنة[6] أعنى الطريقة التى يثبتها[7] الشارع و يدعو إليها العباد استعمالها، نافع فى أمور ثلاثة.

الأول: رياضة القوى النفسانية تمنعها[8] عن متابعة الشهوة[9] و الغضب المانعة عن توجه النفس[10] الناطقة إلى جناب القدس.

الثانى: إدامة النظر فى الأمور العالية المقدسة عن العوارض المادية، و الكدورات الحسية المؤدية إلى ملاحظة الملكوت.

---

[1] ط: مستحقرون.
[2] ج: إجلال.
[3] ط- عليهم.
[4] ط: فلا بد.
[5] ج: بنسبته؛ ط: لسنته.
[6] ج: النسبة.
[7] ف نسخة: بينهما؛ ج: بينها.
[8] ج: يمنعها.
[9] ط+ متابعتها.
[10] أ- النفس.

الثالث: تذكر[1] انذارات الشارع و وعده للمحسن و وعيده للمسيء المستلزمة لإقامة العدل فى الدنيا مع زيادة الأجر[2] و الثواب فى الآخرة. فهذا بيان حسن التكليف على رأى حكماء[3] الإسلام.

(و واجب لزجره عن القبائح.)

اختلفوا فى أن التكليف واجب أم لا. فمنعه الأشاعرة بناء على أصلهم من عدم وجوب شيئ على الله تعالى. و أثبته المعتزلة، و اختاره المصنف، و احتج عليه بأن التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لأن الإنسان بمقتضى طبعه يميل إلى الشهوات[4] و المستلذات،[5] فإذا علم أنها حرام انزجر عنها[6]، و الزجر على القبائح واجب.

(وشرائط حسنه انتفاء المفسدة و تقدمه[7] و إمكان متعلقه و ثبوت صفة زائدة على حسنه و علم المكلف بصفات الفعل و قدر المستحق عليه و امتناع [307و] القبيح عليه و قدرة المكلف على الفعل و علمه به و إمكانه و إمكان الآلة.)

يشير إلى شرائط حسن التكليف. فمنها ما يرجع إلى نفس التكليف، و منها ما يرجع إلى الفعل[8] المكلف به،[9] ومنها ما يرجع إلى المكلف، و منها ما يرجع إلى نفس[10] المكلف. أما ما يرجع إلى نفس التكليف فأمران.

الأول: انتفاء المفسدة بأن لا يكون التكليف مفسدة للمكلف، بأن يكون موجبا للإخلال[1] بتكليف آخر له، و أن لا يكون مفسدة لمكلف آخر.

---

[1] ط- نذكر.
[2] ط- الاجر.
[3] أ ط: الحكماء؛ ج - حكماء.
[4] ج: الشهوة.
[5] ط: ملتذات.
[6] أ ف ط: عنه.
[7] ط: يقدمه.
[8] ط: فعل.
[9] ج - به.
[10] ي: نفس؛ أ ف ج ط - نفس.

الثاني: تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن[2] المكلف[3] فيه من الاستدلال به[4] ليباشر[5] الفعل زمان وجوب إيقاعه[6] فيه. و أما ما يرجع إلى الفعل فأمران أيضا.

الأول: إمكان وجوده و إليه أشار بقوله: " و إمكان متعلقه.[7]" فإن التكليف بالمحال خال عن الفائدة.

الثاني[8]: اشتمال[9] الفعل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا إن كان التكليف بفعل. و أما ما يرجع إلى المكلف فهو أن يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح و اجتناب الواجب و المندوب؛ و أن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا؛ و أن يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب، فلا يثبت المستحق للثواب. و أما ما يرجع إلى المكلف فهو أن يكون قادرا على الفعل، و أن يكون عالما به،[10] أو متمكنا من العلم، و أن يتمكن من آلة الفعل، إن كان الفعل ذا آلة.

(و متعلقه إما علم؛ إما عقلى أو سمعى؛ و إما ظن؛ و إما عمل.)

أى ما كلف به[11] قد يكون علما، و قد يكون ظنا، و قد يكون عملا. أما العلم فقد يكون عقليا محضا، نحو العلم بوجود الإله تعالى، و كونه قادرا عالما[12] إلى غير ذلك من الصفات التى يتوقف السمع

---

[1] أ: اختلاف؛ ف: اختلال.

[2] ط: متمكن.

[3] ط: التكليف.

[4] ط- به.

[5] ط: لمباشر.

[6] ط: إرتفاعه.

[7] ط: تعقله.

[8] ط: والثاني.

[9] ط: إستعمال.

[10] ط- عالما به.

[11] أ ـ به.

[12] ط: عالما قادرا.

عليها، و قد يكون سمعيا لا يستقل[1] العقل[2] بتحصيله، و لا[3] سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشرع، و خبر النبى مثل العلم بأحوال المعاد. و أما الظن فنحو كثيرمن الأمور كظن القبلة و غيرها. و أما العمل فكالصلوة و الزكوة و غيرهما.

(**و هو منقطع للإجماع و لإيصال الثواب**.)

التكليف لا بد و أن ينقطع عن المكلف و ذلك للإجماع المنعقد على انقطاعه، و لأن التكليف لو لم ينقطع لم يمكن[4] [**307**ظ] إيصال الثواب إلى المكلف، و التالى[5] ظاهر الفساد. بيان الملازمة: أن التكليف يستدعى المشقة، و الثواب يستدعى الخلوص عن المشقة، فالجمع بينهما محال. فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما، فلم يمكن إيصاله[6] إلى المستحق.

(**و علة حسنه عامة**.)

أى علة حسن التكليف، و هى التعريض للثواب، عامة بالنسبة إلى المؤمن و الكافر.

(**و ضرر الكافر من**[7]) سوء[8] (**اختياره**.)

و لما كان للسائل من[9] أن يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء[10] المفسدة بالنسبة إلى المكلف كما مر آنفا،[11] و تكليف الكافر[12] مفسدة له لأنه مشقة فى الدنيا، و عقوبة فى الأخرى. أجاب بقوله:

(**و هو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه**.)

---

[1] ط: يستعمل.
[2] ج: الفعل.
[3] ط:فلا.
[4] ط: يكن.
[5] ج: الثاني.
[6] ج: اتصاله.
[7] ج: لفظ "من" ليست بمتن.
[8] ج: لفظ "سوء" وردت متنا.
[9] ط- من.
[10] ج: ابتناء.
[11] ج ـ كما مر آنفا.
[12] أ ـ الكافر.

يعني أن هذه المفسدة للكافر لم يحصل[1] من التكليف، بل إنما حصل[2] من سوء اختياره. و المفسدة التى[3] شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف.

(**و الفائدة ثابتة.**)

جواب سؤال مقدر. توجيهه: أن تكليف الكافر لا فائدة فيه، لأن فائدة التكليف هى الثواب، و لا ثواب له، فلا فائدة فى تكليفه، فكان عبثا. و تقرير الجواب: أنا لا نسلم أن تكليف الكافر لا فائدة فيه، بل الفائدة[4] ثابتة و هى التعريض للثواب، لا الثواب كما بالنسبة إلي المؤمن. و أما الثواب فإنه فائدة امتثال[5] المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف.

[اللّطف]

(**و اللطف واجب ليحصل[6] الغرض به.**)

اللطف ما يقرب العبد إلى الطاعة، و يبعده[7] عن المعصية بحيث لا يؤدى إلى الإلجاء،[8] و هو واجب عند المعتزلة. و اختاره المصنف و احتج عليه بأن اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا، و إلا لزم نقض[9] الغرض. بيان الملازمة أن المكلف[10] إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه

---

[1] ط: تحصل.
[2] أ: يحصل؛ ف ط: حصلت.
[3] ط: الى.
[4] ط+ فيه.
[5] ج: أمثال.
[6] ط: لتحصيل.
[7] ط:تبعده.
[8] ج: الإنجاء.
[9] ج: بعض.
[10] أ ـ فيكون واجبا، و إلا لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أن المكلف.

من دونه، كان ناقضا لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعامه، و هو يعلم أنه لا يجيبه[1] إلا أن يستعمل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب[2] كان ناقضا لغرضه.

(**فإن كان**) اللطف (**من**[3] **فعله تعالى وجب عليه تعالى، و إن كان من فعل**[4] **المكلف وجب على الله تعالي أن يشعر به ويوجبه عليه،**[5] **و إن كان من غيرهما شرط فى التكليف**) بالملطوف فيه[6] (**العلم بالفعل و وجوه القبيح منتفية**[7] **و الكافر**[8] **[308و] لا يخلو من لطف و الاخبار**[9] **بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدة.**)

أشار إلى الأجوبة عن اعتراضات الأشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى. تقرير الأول: منها أن اللطف إنما يجب إذا خلا عن جهات القبح، لأن جهة المصلحة لا يكفى فى الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة. فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذى يوجبونه[10] مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا. و تقرير الجواب أن جهات القبح معلومة لنا، لأنا مكلفون بتركها[11] و ليس ههنا وجه قبح.

و تقرير الثانى: أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه. و الأول باطل، و إلا لزم أن يكون الكافر مؤمنا لا كافرا، لأن معنى اللطف هو ما[12] حصل[13] الملطوف فيه عنده. و الثانى إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب.

---

[1] ط:يحسبه.

[2] ج ـ فإذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب.

[3] ف: ليس بمتن.

[4] ي أ ف ج – فعل.

[5] ي: عبارة "علي الله تعالي أن يشعر به و يوجبه عليه" ليست بمتن؛ ف: لفظ عليه ليس بمتن.

[6] ج: عبارة "بالملطوف به" وردت متنا.

[7] ط: ووجوه القبح بنفسه.

[8] ط– قد.

[9] ط: وإختيار.

[10] ج ط: توجبوه.

[11] ط:تركها.

[12] ج ـ ما.

[13] ج: حاصل.

و تقرير الجواب: أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه[1] عند حصوله، بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه، و يرجح وجوده على عدمه. و يجوز أن يتحقق مع وجود اللطف معارض[2] أقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر.

و تقرير الثالث: أن اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه إذ الجمع بين المتنافيين[3] محال.[4] أما صدور ما ينافى اللطف عنه تعالى فلأنه تعالى أخبر بأن بعض المكلفين من أهل الجنة و بعضهم من أهل النار، و كلاهما مفسدة لإفضاء الأول إلى الاتكال[5] و الثانى إلى اليأس فلا يأتى بالطاعات، بل يقدم على المعاصى.

و تقرير الجواب: أن هذا الإخبار[6] ليس مفسدة لجواز أن يقترن بالإخبار بالجنة من الألطاف ما يمتنع عنده من الإقدام على المعاصى، و الاجتناب عن[7] الطاعات. و الإخبار بالنار إنما هو بالنسبة إلى جاهل كأبى لهب و المفسدة[8] فيه لأنه[9] لا يعلم صدق اخباره حتى يفضى إلى اليأس.

(**ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم.**)

المكلِّف إذا منع المكلَّف من اللطف قبح منه عقابه، لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية و الإلجاء إليها، فيقبح التعذيب حينئذ، لأنه على ذلك التقدير له أن يقول: لم ما لطفت بى؟[10] كما قال الله تعالى: { **وَلَوْ أَنَّا**

---

[1] أ ـ عنده. و الثانى إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى أو مع وجودها يلزم الإخلال بالواجب. و تقرير الجواب: أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه؛ ج: المطلوب به.

[2] ج: بعارض.

[3] ي: المتنافين.

[4] ج + و.

[5] ج: لإقضاء للأول إلى الإمكان.

[6] ج: الاختيار.

[7] ط: على.

[8] ج ط + منتفية.

[9] ج ـ لأنه.

[10] ط– بي.

أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا }.[1] فإنه أخبر بأنه لو منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال، و لا يكون لهم [**308**ظ] هذا السؤال إلا مع قبح[2] إهلاكهم من دون البعثة. و لا يقبح[3] ذمه[4] لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف. و لهذا لو بعث الأنسان غيره على فعل القبيح ففعله[5] لم يسقط من الباعث حق الذم، كما أن لا بليس حق ذم[6] أهل النار، و إن كان هو الباعث على المعاصى.

(**و لا بد من المناسبة.**)

يعنى لا بد و أن يكون بين اللطف و الملطوف فيه مناسبة. و المراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول الملطوف فيه لأنه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا أولى من كون غيره لطفا، فيلزم الترجيح من غير مرجح. و لم يكن أيضا كونه لطفا فى هذا الفعل[7] أولى من كونه لطفا فى غيره من الأفعال، و هو أيضا ترجيح بلا مرجح. و إلى هذين[8] أشار بقوله:

(**و إلا[9] ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين.**)

و عنَى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فيه.[10]

(**و لا يبلغ الإلجاء.**)

---

[1] تمامه: وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى. سورة طه 134/20.

[2] ط- قبح.

[3] ط+ من المكلف.

[4] ج: ذمة.

[5] أ: يفعله؛ ط-ففعله.

[6] ج: الذم.

[7] أ- في هذا الفعل؛ ط: فى هذا القول.

[8] ط: هذا.

[9] ج: لا.

[10] أ- فيه.

يعنى ينبغى أن لا يبلغ اللطف فى استدعاء الملطوف فيه حد الإلجاء، و إلا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار[1] عدم الإلجاء فى مفهومه كما ذكرنا.

(**و يعلم المكلف اللطف إجمالا أو[2] تفصيلا**.)

يعنى يجب[3] كون[4] اللطف معلوما للمكلف إما بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه، و لم يعلم الملطوف فيه، و لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له إلى فعل الملطوف فيه. فإن كان العلم الإجمالى كافيا[5] فى الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل، و إن لم يكن كافيا وجب التفصيل.

أقول: فيه نظر، لأن اللطف إنما يكون داعيا إلى الفعل[6] بسبب[7] المناسبة التى بينهما فى نفس[8] الأمر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف أو لا.

(**ويزيد اللطف على جهة الحسن**.)

يعنى لا بد من أن يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا أو مندوبا.[9]

(**و يدخله التخير**.) يعنى لا يجب أن يكون اللطف فعلا معينا، بل يجوز أن يكون كل واحد من الفعلين. قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه[10] و يسد مسده كالكفارات الثلاث.

(**و[11] يشترط[12] حسن البدلين**.[13])

---

[1] ج ـ اعتبار.
[2] أ: و.
[3] ط+ أن.
[4] ط: يكون.
[5] ط− كافيا.
[6] ج ـ إلى الفعل.
[7] ج: لسبب.
[8] أ ـ نفس.
[9] أ ـ أو مندوبا.
[10] ط+ الآخر.
[11] أ ف ـ و.
[12] أ ف: بشرط.
[13] ج: التدبير.

يعنى يشترط فى كل واحد من الأمرين اللذين يكون كل منهما لطفا و يقوم مقام الآخر، كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح.[1]

[الألم]

(و بعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة و بعضه[2] حسن يصدر عن الله تعالى و منا. و حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع[3] الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع [309و] و لا بد فى المشتمل على النفع من اللطف.)

لمّا بين وجوب اللطف، وهو ضربان مصلحة فى الدين، و مصلحة فى الدنيا. و المصلحة فى الدين[4] إما مضرة أو منفعة، و المضرة إما ألم أو مرض أو غلاء[5] أو غيرها، و المنفعة إما صحة أو سعة فى الرزق أو رخص أو غيرها، أورد[6] مباحث هذه الأمور عقيب اللطف. و اختلف فى حسن الألم و قبحه، فذهبت[7] الأشاعرة إلى أن الآلام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأ بها أو بطريق المجازاة، و سواء تعقبها[8] عوض أو لا. و ذهبت[9] الثنوية[10] إلى قبح جميع الآلام لذاتها[11] و هى صادرة عن الظلمة. و اختار

---

[1] ج: قبيح.
[2] ط: وبعضها.
[3] ج: الرفع.
[4] ط: ومصلح الدين
[5] ط:خلل.
[6] ط: اولا.
[7] ج: فذهب.
[8] ط:يعقبها.
[9] ج: ذهب.
[10] ط- الثنوية.
[11] ج: لذته.

المصنف أن بعض الآلام[1] قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة إلى من لا جريمة له، و بعضها[2] حسن يصدر من[3] الله تعالى و منا. و علة حسنه إما الاستحقاق[4] أو اشتماله على نفع زائد على الألم، أو على دفع[5] ضرر زائد عليه أو[6] كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى فى الحى إذا ألقيناه فى النار، أو كونه واقعا على وجه الدفع كما إذا وقع دفعا للصائل. فإنا إذا علمنا اشتمال الألم على واحد من هذه الأمور حكمنا بحسنه قطعا، و الألم الذى يفعله تعالى ابتداء و[7] هو[8] المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم أو لغيره، لأن خلوه عن النفع يستلزم الظلم و عن اللطف العبث، و هما قبيحان على الله تعالى.

(و يجوز فى المستحق كونه عقابا.)

أى يجوز أن يقع الألم على المستحق، مثل الفساق و الكفار بطريق العقاب، و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض[9] المكلفين كما فى الحدود.[10]

(و لا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن.[11])

يعنى أن اللطف غير كاف فى ألم المكلف ليكون حسنا، بل لا بد فيه أن يقع فى مقابلته عوض عن[1] حصول نفع أو دفع ضرر، لأن اطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق، فيبقى الألم مجردا عن النفع فيكون قبيحا.

---

[1] ج: الألم.
[2] ط: وبعضه.
[3] ج: عن.
[4] ج: لاستحقاقه.
[5] ط: مع.
[6] ط: و.
[7] ط- و.
[8] أ: فهو.
[9] ط:البعض.
[10] ط- الحدود.
[11] ج: الحس.

(و لا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته.[2])

يعنى أن الألم لا يحسن إذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذى فى الألم، لأن الألم إنما يصير فى حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم. و لو أمكن الوصول إلى المنفعة بدون الألم كان الألم ضررا و هو قبيح.

(و لا يشترط [309ظ] فى الحسن اختيار[3] المتألم بالفعل.)

أى لا يشترط فى حسن الألم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل،[4] لأن اعتبار الاختيار إنما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتألمين. فأما النفع البالغ إلى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا[5] فهو حسن[6] و[7] إن لم يحصل الاختيار بالفعل و هذا هو العوض المستحق عليه.

[العوض]

(و العوض نفع مستحق خال[8] عن تعظيم و إجلال.)

أراد أن يشير إلى عوض الألم الواقع ابتداء و أحكامه.[9] و العوض نفع مستحق خال[1] عن تعظيم و إجلال،[2] فالنفع يجوز أن يقع تفضلا[3] من غير سابقة استحقاق. و يجوز أن يقع بعد استحقاق. و قوله:[4]

---

[1] أ ف ج: من.

[2] ج: الطبيعة.

[3] ج ـ اختيار، + و.

[4] ط- بالفعل.

[5] ف نسخة + عليه.

[6] ف نسخة: يحسن؛ ج ط: يحسن.

[7] ط- و.

[8] ج: حال.

[9] ج: أو حكاية.

قوله:[4] "مستحق"[5] يخرج النفع المتفضل به فإنه لا يكون عوضا. و قوله: "خال[6] عن تعظيم و إجلال"[7] يُخرج الثواب.

(و يستحق عليه تعالى بإنزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغموم، سواء استندت إلى علم ضرورى أو مكتسب[8] أو ظن، لا ما يستند إلى فعل العبد و أمر عباده بالمضار أو[9] إباحته و تمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الإلقاء فى النار و القتل عند[10] شهادة الزور.)

أراد أن يشير إلى الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى.

منها: إنزال الآلام بالعبد كالمرض و غيره، فإنه يجب على الله تعالى عوضه، و إلا لكان ظلما، و الظلم قبيح على الله تعالى.

و منها: تفويت المنافع على العبد، إذا كان التفويت من الله تعالي لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين إنزال المضار و تفويت المنافع.

و منها: إنزال الغموم بأن يخلق الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا إلى علم ضرورى لنزول[11] مصيبة أو وصول ألم،[12] أو مستندا[13] إلى علم مكتسب، لأنه تعالى هو

---

[1] ج: حال؛ ط: خالق.
[2] ف ـ "أراد أن يشير إلى عوض الألم الواقع ابتداء و أحكامه. و العوض نفع مستحق خال عن تعظيم و إجلال."
[3] ط: تفضيلا.
[4] ف ط: فقوله.
[5] ج ـ و قوله مستحق.
[6] ج: حال.
[7] ج: إحلال.
[8] ج: مكتسبة.
[9] أ: و.
[10] ج: و العقل عنه.
[11] ي: نزول؛ ط: بنزول.
[12] ط: الألم.
[13] ج: مستند.

الباعث على النظر، فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه، أو كان مستندا إلى ظن كان يغتم[1] عند أمارة وصول مضرة أو[2] فوات منفعة، فإنه هو الناصب لأمارة[3] الظن فيكون الغم بسببه،[4] فيجب عليه العوض. قوله: "لا ما يستند إلى فعل العبد" أى الغم المستند إلى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى. [**310**و] و ذلك مثل أن يبحث العبد فيعتقد جهلا بزوال[5] ضرر أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه.[6]

و منها: أي[7] أن[8] الوجوه التى يستحق بها[9] العوض على الله تعالى أمر الله عباده[10] بإيلام الحيوان أو إباحته سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدي و الكفارة و النذر[11] أو الندب كالضحايا فإن العوض يجب علي الله، لأن[12] الأمر[13] بالإيلام[14] يستلزم الحسن، و الألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة فى العظم جدا.

و منها: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للإيلام، فإن العوض يجب[15] على الله تعالى لأنه تعالى مكنه و جعله مائلا إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل، و لم يجعل له عقلا يميز به الألم الحسن من

---

[1] ج: يقيم.
[2] ط+ جواب.
[3] ج: للأمارة.
[4] ط: سببه.
[5] ج ط: بنزول.
[6] ج - فيه.
[7] في الأصل: أي.
[8] ج ط: من.
[9] ط: بها مستحق.
[10] ج: عبارة.
[11] ط- والنذر.
[12] ج: فإن.
[13] ج - الأمر.
[14] ج: ما لإيلام.
[15] ط+ أن يكون.

الألم القبيح،[1] فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيقبح منه تعالى أن لا يوصل إليه عوضا و هذا بخلاف الإحراق، إذا ألقينا صبيا فى النار و احترق[2] أو شهد أحدنا شهادة زور فقتل بسببها، فإن العوض يجب علينا، لا على الله تعالى. و أما إلقاء الصبى فى النار، فلأن فعل[3] الألم واجب فى الحكمة من حيث إجراء العادة، و الله تعالى قد منعنا من إلقائه، و نهانا عنه فصار الملقى[4] كأنه أوصل الألم إليه. فلهذا وجب على الملقى[5] العوض دونه. و أما شهادة الزور فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام إيصال الألم من جهة الشرع، فصاروا كأنهم فعلوه.

(**و الانتصاف**) أى انتصاف المظلوم من الظالم (**واجب عليه**) أى على الله تعالى (**عقلا**.)

لأنه لو لم ينتصف لأدى إلى إضاعة حق[6] المظلوم، لأنه تعالى مكن الظالم و خلى بينه و بين الظلم، مع أنه تعالي يقدر على منعه، و ما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه أضاع حق المظلوم. و التالى باطل، لأن تضييع حق المظلوم قبيح عقلا.

(و) واجب (**سمعا**) أيضا.

لما ورد فى القرآن من أن الله تعالي يقضى[7] بين عباده بالحق.

(فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض فى الحال يوازى ظلمه.)

فإن لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه و دفعه إلى المظلوم.

(فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الأوقات.)

على وجه لا يتبين له انقطاعها، فلا يتألم به.

---

[1] ط: من ألم القبح.
[2] ط: أحرق.
[3] ج: الفعل.
[4] ط: الملق.
[5] ط: الملق.
[6] ج - حق.
[7] ط: يقتضى.

(**أو تفضل**)[**310ظ**] الله[1] (**عليه**) أى على المظلوم (**بمثلها**) أى "بمثل الأعواض لئلا يتألم بانقطاعها"[2][3]

(**و إن كان**) المظلوم (**من أهل العقاب أسقط**) الله[4] (**بها**) أى بتلك الأعواض (**جزءا**[5] **من عقابه**) يوازن[6] تلك الأعواض (**بحيث لا يظهر له التخفيف**[7] **بأن يفرق الناقص على الأوقات**[8]) فلا[9] يحصل له[10] السرور بحصول التخفيف و فى بعض النسخ: "بحيث يظهر له التخفيف" و هو سهو من قلم[11] الناسخ.

(**و لا**[12] **يجب دوامه.**) أى دوام العوض.

(**لحسن**[13] **الزائد بما**[14] **يختار معه الألم و إن كان منقطعا.**)

أى لأن العوض إنما يحسن لأنه يشمل[15] على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه[16]، و مثل هذا النفع الزائد لا يستدعى أن يكون دائما اذ يجوز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه

---

[1] ف ج: مقيد متنا.
[2] أ: بانقطائه.
[3] شرح المقاصد 4\324-325.
[4] ف: مقيد متنا.
[5] ط: جزء.
[6] ف : يوازي؛ ج: توازن.
[7] ط:التحقق.
[8] ج: عبارة "بأن يفرق الناقص على الأوقات" ليست بمتن.
[9] أ: و لا.
[10] ط- له.
[11] ف ط ـ قلم.
[12] ط: فلا.
[13] أ نسخة: بحسب.
[14] ط: لما.
[15] ط: يشتمل.
[16] ج ـ ألمه.

منقطعا، فلا يجب دوامه و هذا مذهب أبى هاشم[1]. و ذهب أبو على الجبائى[2] إلى أنه يجب دوام العوض لأنه لو انقطع لوجب أن يوصل إليه عاجلا، لأن المانع من الإيصال فى الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه و قد انتفى[3] و رده المصنف بقوله:

(و لا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير.)

يعنى لا نسلم أن المانع هو الدوام، مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه، بل لا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال أن يكون لتأخيره مصلحة غير ظاهرة، فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية. و قال أيضا: لو انقطع العوض لزم[4] دوامه. وجه اللزوم: أنه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه، فيستدعي[5] المتألم عوضا، فيجب أن يوصله فإن لم ينقطع لزم دوامه، و إن انقطع تألم به و استدعي عوضا آخر، و هلم جرًّا. فثبت أنه لو انقطع وجب دوامه، و ما يؤدى وجوده إلى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال. و رد[6] المصنف ذلك[7] أيضا بقوله:

(و الألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.)

---

[1] هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي أبو هاشم (ت هـ 321\م 933) من شيوخ المعتزلة، و إليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة، و توفي بها في شعبان. من مؤلفاته: الجامع الكبير، النقض على ارسطاليس في الكون و الفساد، الطبائع و النقض علي القائلين بها، الاجتهاد، و الإنسان. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 5\235)

[2] هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى(ت 303هـ/916م)، من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام فى عصره. و إليه نسبة الطائفة الجبائية. له آراء ومقالات إنفرد بها فى المذهب.(اللباب لإبن الأثير، 255/1)،(الأعلام للزركلى، 136/7)

[3] شرح المقاصد 4\326.

[4] ج: لزوم.

[5] ط: فستدعى.

[6] ط: ورده.

[7] ط- ذلك.

يعنى أنا[1] لا نسلم أنه يتألم بسبب انقطاع العوض، إذ يجوز أن ينقطع من غير أن يشعر[2] بانقطاعه فلا يتألم به، مع أنه غير محل النزاع. فإن النزاع فى العوض[3] المستحق على الدوام لا فى استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر، وهكذا دائما.

(**و لا يجب إشعار صاحبه**) أى المستحق للعوض (**بايصاله**[4] **عوضا**.)

بخلاف الثواب، فإنه يجب أن يقارن التعظيم، ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب له.

(**و لا يتعين منافع**.)

لأن يكون عوضا، بل يجوز أن يوصل عوضا. كل ما يحصل فيه نفع[5] بخلاف الثواب، فإنه لا بد و أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه[6] كالأكل و الشرب و اللبس و النكح، لأنه رغب[7] به فى تحمل المشاق[8] بخلاف العوض.

(**و لا يصح إسقاطه**.)

أى لا يجوز إسقاط العوض ممن[9] [**311**و] وجب عليه العوض لا فى الدنيا و لا فى الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى، أو علينا. هذا مذهب[10] أبى هاشم. و ذهب أبو الحسين إلى أنه يصح[11]

---

[1] ف ج ط ـ أنا.
[2] ط: من غير شعر
[3] ج: العوارض.
[4] ج: باتصاله.
[5] ج: يقع.
[6] ج: بلاده.
[7] ط: رغبت.
[8] ج: المساق.
[9] ج: فمن.
[10] ط: مذاهب.
[11] ط: يصلح.

إسقاطه إن كان علينا و استحل الظالم من المظلوم. و جعله[1] المظلوم فى حل بخلاف العوض عليه تعالى، فإن إسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به.

(**و العوض عليه تعالى يجب**[2] **تزايده**[3] **إلى حد الرضاء عند كل عاقل**.)

يعنى أن العوض إذا وجب عليه تعالى يجب أن يكون زائدا على الألم زيادة ينتهى إلى حد يرضى به كل عاقل.

(**و**[4]) إن كان[5] العوض (**علينا يجب مساواته**)[6] للألم.[7]

لأن الزائد على ما يستحق[8] عليه من الضمان يكون ظلما.

[الأجل]

(**و أجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه**.)

أى لولا القتل يجوز موته فى ذلك الوقت و حياته أيضا. و قال: **أبو الهذيل**: يموت البتة فى ذلك الوقت. و قال كثير من المعتزلة: "بل يعيش ألبتة إلى أمد[9] هو أجله."

(**و يجوز أن يكون**[10] **الأجل لطفا للغير لا للمكلف**.)

---

[1] ف: جعل.

[2] ط: بحسب.

[3] ي: تزايد.

[4] أ ف: ليس بمتن.

[5] ج: عبارة " إن كان" مقيدة متنا.

[6] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

[7] ج: لفظ " للألم" مقيدة متنا.

[8] ط+ به.

[9] ط: أمر.

[10] ج + ذلك.

أى يجوز أن يكون أجل الإنسان لطفا[1] لغيره من المكلفين، و لا يجوز أن يكون لطفا للمكلف نفسه، لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف و عند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا.

[الرزق]

(**و الرزق ما صح الانتفاع به و لم يكن لأحد منعه[2] منه.**)

فطعام[3] البهيمة قبل أن يستهلكه[4] بالمضغ و البلع لا يكون رزقا لها، لأن للمالك منعها منه. و الحرام أيضا لا يكون رزقا، لأن الله تعالى منع من الانتفاع به[5]. و ما كان حلالا مباحا مما[6] أتى العبد منه بنصب[7] وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه، و الله تعالى ليس رازقا له ذلك الرزق.[8] و ما[9] أتاه منه بغير فعله[10] فهو من الله و الرازق له ذلك الرزق[11] هو[12] الله.[13]

(**و السعى فى تحصيله قد يجب**) عند الحاجة (**و قد يستحب**[14]) إذا طلب التوسعة على نفسه و عياله.

---

[1] ط- لطقا.

[2] ط:بنفسه.

[3] ف: و طعام؛ ج: قطعا م.

[4] ط: يهلكه.

[5] أ: منه؛ ج: عبارة "قطعا م البهيمة قبل أن يستهلطه بالمضغ و البلع لا يكون رزقا لها لأن للمالك منعها منه و الحرام أيضا لا يكون رزقا لأن الله تعالى منع من الإنتفاع به" وردت متنا.

[6] ي أ ف ط: فما.

[7] ج: نصب.

[8] ج: و الله تعالى ليس لازما للرزق له ذلك.

[9] ط: وأما.

[10] ط: فعل.

[11] ج ـ الرزق.

[12] ط: وهو.

[13] أ ـ هو الله.

[14] ج ط: يستجب.

(**و قد يباح**)[1] عند قصد[2] تكثير المال من غير ارتكاب منهى (**و قد يحرم**)[3] عند ارتكاب المنهيات كالغصب و السرقة و الربا.[4] و الرزق عند الأشاعرة هو ما ساقه **الله** إلى الحيوان فانتفع به. فيدخل رزق الإنسان و الدواب و غيرهما من المأكول و غيره[5] مباحا أو حراما، مملوكا أوغير مملوك.[6] و يخرج ما[7] لم ينتفع به، [**311ظ**] و إن كان السوق للانتفاع، لأنه يقال فيمن ملك شيئا و تمكن من الانتفاع به و لم ينتفع: "أن ذلك لم يصر[8] رزقا له." و على هذا يصح أن كل أحد يستوفى رزقه، و لا يأكل أحد رزق غيرِه و لا الغيرُ رزقَه.[9] و ذهب بعضهم إلى أن الرزق هو ما يربى[10] به الحيوان من الأغذية و الأشربة لا غير.

[السعر]

(**و السعر تقدير**[11] **العوض الذى يباع به الشيئ.**) طعاما كان أو غيره (**و هو رخص و غلاء. و**[12] **لا بد من اعتبار العادة و الوقت و المكان**)[13] فى الرخص و الغلاء[14] فإن انحطاط العوض إنما يكون رخصا، إذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت و المكان. و كذا ارتفاع العوض

---

[1] ف: ما بين القوسين ليس تمتن.
[2] ط- قصد.
[3] ط: تحرم.
[4] ج ط: الزنا.
[5] ط: غير.
[6] أ: ممكول.
[7] ج: ا.
[8] ج: يضر.
[9] ط: رزق.
[10] ج: يتربى.
[11] ج: تقرير.
[12] ط: هو.
[13] ي ج: عبارة "و هو رخص و غلاء. و لا بد من اعتبار العادة و الوقت و المكان" ليست بمتن.
[14] ي: الغلا.

إنما يكون غلاء، إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت و[1] المكان. (و **يستندان**[2] **إلى الله تعالى**)[3] بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس فيه، فيحصل الغلاء[4] أو يكثر جنس ذلك المتاع[5] و يقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص. (و[6]) قد يستندان[7] (**إلينا أيضا**[8]) كأن[9] يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه، أو يحتكر الناس إلى غير[10] ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيحصل الغلاء و الرخص بخلاف ذلك.[11]

[الأصلح]

(**و الأصلح قد يجب**) على الله تعالى[12] (**لوجود الداعى و انتفاء الصارف.**)

ذهبت المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده. و استدلوا على ذلك بأنه يجب الفعل عند وجود الداعى و القدرة و انتفاء الصارف. و اعترض بأن ذلك وجوب الفعل عنه[13] بمعنى اللزوم عند[14] تمام العلة، والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك؟

و اعلم أن مفاسد هذا الباب أكثر من أن يعد و يحصى و لنذكر[1] نبذا من ذلك.

---

[1] ي أ ف ط + ذلك.

[2] ط: ويسنداان.

[3] ج: عبارة "و يستندان إلى الله تعالى" ليست بمتن.

[4] ي: الغلا.

[5] أ: المتاح.

[6] ج: لفظ و ليست بمتن.

[7] ط: يسدان.

[8] ج: عبارة "إلينا أيضا" ليست بمتن.

[9] ج: بأن.

[10] ط: عن.

[11] ج ـ بخلاف ذلك.

[12] ج: عبارة "على الله تعالى" وردت متنا.

[13] ط: عليه.

[14] ط: و عند.

منها: أن الأصلح بحال الكافر المبتلى بالأسقام[2] و الآفات أن لا يخلق أو[3] يموت طفلا أو يسلب[4] عقله بعد البلوغ[5] فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة إليه و أبقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده فى[6] النار.

و منها: أنه "يلزم أن يكون إماتة[7] الأنبياء و الأولياء المرشدين و تبقية[8] إبليس و ذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده[9]. و كفى بهذا فظاعة.[10]"[11]

و منها: أنه يلزم أن لا يبقى للتفضل [**312و**] مجال، و لا يكون لله تعالى خيرة فى الإنعام و الإفضال، بل يكون ما يفعله تأدية[12] للواجب، كرد وديعة[13] أو دين لازم فلا[14] يستوجب على فعل شكرا، و يكون الدعاء لدفع البلاء و كشف البأساء و الضراء[15] سؤالا[16] من الله تعالى أن[17] يغير[18] ما هو الواجب عليه تعالى.

---

[1] ف: و التذكر.

[2] ج: بالاستقام.

[3] ج: و لا.

[4] ط: سلبا.

[5] ج ـ البلوغ.

[6] ج ـ في.

[7] ج: إمامة.

[8] ج: تبعية.

[9] ط: العباده.

[10] ج: فطاعة.

[11] شرح المقاصد 4\333.

[12] ج: بازنه.

[13] ط: وسعة.

[14] ط: لا.

[15] ط+ و.

[16] ج ـ سؤالا، + و هو لا.

[17] ج ـ أن

[18] ج: بغير.

و منها: "أن مقدورات الله تعالى غير متناهية فأى قدر يضبطونه فى الأصلح؟ فالمزيد[1] عليه ممكن."[2] فيلزم أن لا يمكن تأدية الله ما هو الواجب عليه، و فساده أظهر من أن يخفى.

---

[1] ج ـ فالمزيد.

[2] شرح المقاصد 4\332.

(المقصد الرابع فى النبوة)

"و هو كون الإنسان مبعوثا من الحق إلى الخلق. فإن كان النبى مأخوذا من النَبَاوَة و هو الارتفاع لعلو شأنه، و سطوع برهانه، أو من النَبِيّ بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى، فالنبوة على الأصل كالأُبُوَّة، و إن كان من النَبَإ، و هو الخبر، لإنبائه[1] عن الله تعالى، فعلى قلب الهمزة واوا ثم الإدغام كالمروة."[2] "و الرسل بمعناه و قد يخص بمن له كتاب أو شريعة."[3]

(**البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كمعاضدة النقل**[4] **فيما يدل عليه العقل.**[5])

أى يستقل[6] بمعرفته مثل وجود[7] البارى و علمه و قدرته.

(**و استفادة الحكم**) من النبى (**فيما لا يدل.**)

أى[8] لا يستقل به[9] العقل مثل الكلام و الرؤية و المعاد الجسمانى { **لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** }[10]

---

[1] ط: لإخباره.
[2] شرح المقاصد 5\5.
[3] شرح المقاصد 5\5.
[4] أ ف ط: العقل؛ ج: كمعارضة العقل.
[5] ج ـ العقل.
[6] ط: يستعمل.
[7] ط– وجود.
[8] ف + فيما.
[9] أ ـ به.
[10] تمامه: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. سورة النساء 165/4.

(و **إزالة الخوف**) الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الله تعالى بغير إذنه، و عند تركها لكونه ترك الطاعة.[1]

(**و استفادة الحسن و القبح**.)

فى الأفعال التى تحسن تارة و تقبح أخرى من غير اهتداء للعقل[2] إلى مواقعهما.

(و) استفادة (**النافع و الضار**.[3])

أى معرفة منافع الأغذية[4] و الأدوية، و مضارها[5] التى لا تفى بها التجربة إلا بعد أدوار و أطوار مع ما فيها من الأخطار.[6]

(**و حفظ النوع الإنسانى**.)

فإن الإنسان مدنى بالطبع يحتاج إلى التعاون، فلا بد[7] من شرع يفرضه شارع[8] يكون مطاعا كما ذكرنا[9] فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام.

(**و تكميل أشخاصه**) أى تكميل النفوس البشرية (**بحسب استعداداتهم المختلفة**.) فى العلميات و العمليات.

(**و تعليمهم الصنائع الخفية**.)[10] من الحاجات[11] و الضروريات.

(**و الأخلاق**[1]) الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص.

---

[1] ف ج ط: طاعة.
[2] ج: العقل.
[3] ج: الضار.
[4] ط: الأغذر.
[5] ج: نضائرها.
[6] ج: الاخطاء.
[7] ط+ له.
[8] ط: الشارع.
[9] أ: ذكر.
[10] ج: عبارة "و تعليمهم الصنائع الخفية" ليست ممتن.
[11] ج ط: الحاجبات.

(**و السياسات.**[2]) الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل و المدن.

(**و الإخبار [312ظ] بالعقاب والثواب.**)[3] ترغيبا فى الحسنات و تحذيرا عن السيئات[4] إلى غير ذلك.

(**فيحصل اللطف للمكلف.**)

أى[5] فبعثة الأنبياء لطف من الله تعالى بالنسبة إلى عباده.[6]

(**و شبهة البراهمة**)

و هى أن البعثة إما لإجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه إليهم، أو لإجل ما يخالفه و ما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة فى بعثتهم.

(**باطلة لما تقدم.**)

من أن ما[7] يوافق العقل قسمان. أحدهما:[8] ما يستقل العقل بإدراكه. و الثانى: ما لا يستقل بإدراكه. و الحاجة إليهم فى القسم الثانى، بل فى القسم الأول أيضا[9] ليتعاضد[10] العقل بالنقل.

[وجوب البعثة]

(**و هى واجبة لاشتمالها[1] على اللطف فى التكاليف[2] العقلية.**[3])

---

[1] ج: و تعليم الأخلاق.

[2] ج: لفظ "و السياسيات" ليست بمتن.

[3] ج: عبارة "و الإخبار بالعقاب و الثواب" ليست بمتن؛ ط: والأخبار باثواب والعقاب.

[4] ج: السياسات.

[5] ج ـ أى.

[6] ج: عبادة.

[7] ط– ما.

[8] ج ـ أحدهما.

[9] ط– أيضا.

[10] ف: لتعاضد.

فإن الإنسان إذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان أقرب من[4] فعل الواجبات العقلية[5] و ترك المنهيات العقلية.[6]

أقول: لا يخفى ما فيه من البعد فالأقرب أن يحال إلى ما بينه آنفا من اشتمالها على فوائد.

[صفات النّبيّ]

(**و يجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق.**) بأقواله و أحواله.

(**فيحصل الغرض**) من البعثة و هو متابعة المبعوث إليهم له فى أوامره و نواهيه.

(**و لوجوب متابعته و ضدها.**)

يعنى لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين. و هما[7] وجوب[8] متابعته و مخالفته.

أما الأول: فللإجماع المنعقد على وجوب متابعة النبى و لقوله تعالى: { **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ.** }[9]

و أما الثانى: فلأن متابعة الذنب حرام.

(و) لوجوب (**الإنكار عليه.**)

---

[1] ط: لاستماله.

[2] أ: التكليف.

[3] ي: لفط "العقلية" ليس بمتن.

[4] ط: الى.

[5] ف: الفعلية.

[6] ج: الفعلية.

[7] ط: وهي.

[8] أ ف ج ط ـ وجوب.

[9] تمامه: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. سورة آل عمران 3\31.

يعنى لو صدر عنه الذنب "لوجب منعه و زجره و الإنكار عليه لعموم أدلة[1] الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، لكنه حرام لاستلزامه إيذائه[2] المحرم بالإجماع و لقوله تعالى: { وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ }[3]"[4] و لزم أيضا أمور آخر كلها منتفية.

منها: أن تكون[5] "شهادته مردودة إذ لا شهادة للفاسق بالإجماع و لقوله تعالى: { إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا }[6] واللازم باطل بالإجماع. و لأن من لا يقبل شهادته فى القليل الزائل بسرعة[7] من متاع الدنيا كيف تسمع[8] شهادته فى الدين القيم."[9]

و منها: "استحقاقه العذاب و اللعن و اللوم لدخوله تحت قوله تعالى: { وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ }،[10] و[11] قوله: { أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ }،[12] و قوله: { لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ }،[13] و قوله: { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ }،[14] لكن ذلك منتف بالإجماع و لكونه من أعظم المنفرات."[15]

---

[1] ف ـ أدلة.

[2] ج: إيذاه.

[3] سورة التوبة 9\61.

[4] شرح المقاصد 5\51.

[5] ف: يكون.

[6] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ. سورة الحجرات 49\6.

[7] ط: سرعة.

[8] ف: يسمع.

[9] شرح المقاصد 5\51.

[10] تمامه: إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا. سورة الجن 72\23.

[11] ج ـ و.

[12] تمامه: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. سورة هود 11\18.

[13] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. سورة الصف 61\2.

[14] تمامه: أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. سورة البقرة 2\44.

[15] شرح المقاصد 5\51.

و منها: "عدم نيله[1] عهد النبوة لقوله تعالى: { **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** }[2] فإن المراد به النبوة أو الإمامة[3] التى دونها.

و منها: كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان، و المخلص [**313**و] ليس كذلك لقوله تعالى حكاية: { **لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ** }،[4] لكن اللازم منتف بالإجماع، و لقوله تعالى فى إبراهيم و يعقوب: { **إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ** }،[5] و فى يوسف: { **إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ** }.[6]

و منها: كونه من حزب الشيطان و متبعيه، و اللازم قطعى البطلان.

و منها: عدم كونه مسارعا فى الخيرات معدودا[7] عند الله من المصطفين الأخيار، إذ لا خير فى الذنب، لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم: { **إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ** }،[8] { **وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ** }[9]"[10]

بقى[11] الكلام فى أن العصمة من أى معصية تجب.[12] فإن[1] "ما يتوهم صدوره[2] عن الأنبياء من[3] المعاصى إما أن يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا. و الثانى: إما أن يكون

---

[1] ج: نباء.

[2] تمامه: وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. سورة البقرة 2\124.

[3] ط: والإمامة.

[4] تمامه: قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ. سورة ص 82/38 ـ 83.

[5] سورة ص 38\46.

[6] تمامه: وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ. سورة يوسف 12\24.

[7] ج: معذورا.

[8] تمامه: فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ. سورة الأنبياء 21\90.

[9] سورة ص 38\47.

[10] شرح المقاصد 5\52.

[11] ج: يفى.

[12] ف: يجب.

كفرا أو معصية غيره، و هى إما أن تكون[4] كبيرة كالقتل و الزنا، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة و التطفيف بحبة أو غير منفرة ككذبه و شتمه و هم[5] بمعصية كل ذلك إما عمدا أو سهوا[6] بعد البعثة أو قبلها.

و الجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة، و قد جوزه **القاضى** سهوا، زعما منه أنه لا يدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة، و عن الكفر و قد جوزه الأزارقة من الخوارج بناء[7] على تجويزهم الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر. و جوز الشيعة إظهاره[8] تقية و احترازا عن إلقاء النفس فى[9] التهلكة. و رد بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعى و شوكة[10] المخالف. و كذا عن تعمد[11] الكبائر بعد البعثة،"[12] و جوزه الحشوية. و كذا عن الصغائر[13] المنفرة لإخلالها بالدعوة إلى الإتباع." و لهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفى الكبائر قبل البعثة أيضا، و بعض الشيعة إلى نفى الصغائر، و لو سهوا.

و المذهب عند محققي الأشاعرة منع الكبائر و الصغائر الخسية[14] بعد البعثة مطلقا و الصغائر الغير الخسية[15] عمدا، لا سهوا. و ذهب إمام الحرمين من الأشاعرة و أبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدا.[1]"[2]

---

[1] ج: بأن.
[2] ط: صدور.
[3] ف: عن.
[4] ط: يكون.
[5] ف: ككذتة و شتمة و ....
[6] ج ط + و.
[7] ط- بناء.
[8] ط: إظهار.
[9] ط: و.
[10] ج: شركة.
[11] ط- تعمد.
[12] شرح المقاصد 5\50.
[13] ط: الصفات.
[14] ج: الحسية.
[15] ج: الحسية.

فالمصنف إن أراد وجوب العصمة عن جميع المعاصى، كما هو الظاهر من كلامه و المصرح[3] في الشروح،[4] فلا يخفى أن [313ظ] ما ذكر من الأدلة لا يفى بذلك. فإن صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله[5] و فعله. و المتابعة قبل البعثة غير واجبة، و بعد البعثة "إنما تجب فيما يتعلق بالشريعة و تبليغ الأحكام. و بالجملة فيما ليس بزلة و لا طبع و الإنكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز. و ردّ الشهادة إنما يكون بكبيرة أو[6] إصرار على[7] صغيرة من غير إنابة و رجوع. و لزوم[8] الزجر و المنع و استحقاق العذاب و اللعن و اللوم إنما هو على تقدير التعمد و عدم الإنابة، و مع ذلك فلا يتأذى به النبى، بل يبتهج. و بمجرد كبيرة سهوا أو صغيرة و لو عمدا لا يُعَدّ[9] المرء[10] من الظالمين على الإطلاق، و لا من الذين أغواهم الشيطان، و لا من حزب الشيطان، سيما مع الإنابة. و على تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل و ترك فمسارعة البعض إليها، أو كونه من زمرة الأخيار لا ينافى صدور الذنب[11] عن آخر، سيما سهوا أو مع التوبة. و بالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا أو[12] الصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر."[13]

(و) يجب أيضا فى النبى (**كمال العقل و الذكاء و الفطنة و قوة الرأى.**) لأن من لم يتصف بها لم يرغب فى متابعته و الانقياد لأوامره و نواهيه.

---

[1] ج ـ عمدا.
[2] شرح المقاصد 5\51.
[3] ج + به.
[4] ج: الشرح.
[5] ط: هو.
[6] ط: و.
[7] ط: عن.
[8] ج: لزمهم.
[9] ط: لا تعد.
[10] ج ـ المرء.
[11] ط: ذنب.
[12] ج ط: و.
[13] شرح المقاصد 5\52-53.

(و) يجب أيضا (**عدم السهو.**) لئلا يسهو فيما أمر بتبليغه.[1] و لعل مراده أن[2] يكون السهو فى الأمور[3] دَيْدَنا[4] له[5] و عادة.

(و) عدم (**كل ما ينفر عنه من دنائة**[6] **الآباء و عهر**[7] **الأمهات و الفظاظة**[8] **و الغلظة و الأبنة و شِبْهها.**) من الأمراض التى يتنفر عنها الطبائع كالبرص و الجذام و سلس الريح (**و الأكل على الطريق و شبهه.**) من الأمور الخسية.[9]

[المعجزات]

(**و طريق معرفة صدقه**) أى صدق النبى فى دعوى النبوة (**ظهور المعجزة على يده و هو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى**[10] **ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى.**)

قيد بذلك احترازا عن الكرامات، فإنها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى،[11] لكنه يخرج الإرهاص و المعجزة المكذِّبة[12] لمدعى[13] النبوة أيضا. و المصنف يسميها معجزة كما سيأتى. و أما قوله: "مع خرق العادة" فهو لغو محض. و لعله من طغيان القلم، لكن ينبغى أن يذكر ههنا قيدا آخر، و هو

---

[1] ج: تبليغه.
[2] ط+ لا.
[3] ج - فى الأمور.
[4] ج: ديدفا.
[5] ف - له.
[6] ط: ؟.
[7] ط: قهر.
[8] أ: البظاظة.
[9] ي أ ج: الحسية؛ ط: الحسنه.
[10] ط: مع.
[11] ط: الدعوة.
[12] ي: مكذبة؛ ط: الكاذبة.
[13] ط: لدعوى.

"عدم المعارضة" للتمييز[1] عن السحر و الشعبذة. "و المشهور فى تعريف المعجزة أنه أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة."[2] [**314**و] و قيل: ينتقض بما إذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة و قال: معجزتى أن أُنطِق هذا الحجر فنطق لكنه قال: إنه كاذب. فالأولى فى تعريفها أن يزاد على المشهور قولنا: و مطابقة الدعوى.

أقول: قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتى فى كلام المصنف "و إنما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه، لأن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق، كما إذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة، و ادعى أنه رسول هذا الملك إليهم فطالبوه بالحجة، فقال: هى أن يخالف هذا الملك عادته و يقوم عن سريره ثلاث مرات و يقعد ففعل فإنه يكون تصديقا له و مفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب.

فإن قيل: هذا تمثيل و قياس الغائب[3] على الشاهد، و هو على تقدير ظهور الجامع إنما يعتبر فى العمليات لإفادة الظن، و قد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين فى العمليات التى هى أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال. قلنا: التمثيل إنما هو للتوضيح[4] و التقريب دون الاستدلال و لا مدخل لمشاهدة القرائن فى إفادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة[5] إليهم و الحاضرين[6] فيما إذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره، و[7] دونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه و جعل مدعى الرسالة حجة أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل."[8]

---

[1] في الأصل: لتمييز.
[2] شرح المقاصد 5\11.
[3] في الأصل: للغائب.
[4] ج: قلنا التمسك و إنما للتوضيح.
[5] ج: الفرضية.
[6] ي أ ف ط: للحاضرين.
[7] ط-و.
[8] شرح المقاصد 5\16.

[الكرامات]

(**و قصة مريم و غيرها تعطى**[1] **جواز ظهورها**[2] **على الصالحين.**)

اختلفوا فى جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبى من الصالحين أعنى المواظبين على الطاعات، المجتنبين عن[3] المعاصى. فذهبت[4] المعتزلة إلى منعه تمسكا بما سيأتى، و الأشاعرة إلى ثبوته و اختاره المصنف. و احتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى: { **كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا** }[5] و غيرها، مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى: { **أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ** }[6] و غيرها. و أشار إلى الجواب عن أدلة المعتزلة و هى وجوه.

منها: أنه لو صدر عن غير النبى لكثر وقوعه لصدوره عن النبى بالطريق الأولى، و عن غيره أيضا فخرج عن [**314**ظ] أن يكون معجزا لخروجه عن أن يكون أمرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه. و تقرير الجواب: أنا لا نسلم خروجه عن حد الإعجاز فإن صدوره من الأنبياء و الأولياء لا يجعله عادة معتادة و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لا يلزم خروجه عن حد**[7] **الإعجاز.**)

و منها: أنه لو جاز ظهور الخارق علي غير النبى لزم التنفر[1] عن الأنبياء، لأن الباعث على إتباعهم انفرادهم عن غيرهم، و عجز غيرهم عن مشاركتهم فإذا شاركوه هان الخطب و لزم النفرة عن إتباعهم. و

---

[1] ف: يعطي.
[2] ط: ظهوره.
[3] ج - عن.
[4] ج: فذهب.
[5] تمامه: فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ. سورة آل عمران 3\37.
[6] تمامه: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ. سورة النمل 27\40.
[7] ي ج - حد.

تقرير الجواب: أنا لا نسلم لزوم النفرة عن إتباعهم بمشاركة الأولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبى[2] آخر. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لا التنفر.**[3])

و منها: أن تميز النبى عن غيره[4] إنما هو لظهور الأمر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره أيضا لزم عدم تميز النبى عن غيره.[5] و تقرير الجواب: أنا لا نسلم لزوم عدم التميز،[6] و إنما يلزم لو لم يحصل التميز[7] بأمر آخر، و هو ممنوع. فإن النبى يتميز[8] عن الولى بدعوى[9] النبوة، و إلى هذا أشار بقوله

(**و لا عدم التميز.**[10])

أى و لا يلزم عدم التميز.[11]

و منها: أنه[12] لو صدر عن غير[13] النبى لبطلت دلالته على صدق النبى لأن مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبى فإذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة. و الجواب: منع اللزوم و إنما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبى، و ليس كذلك، بل لها شرائط.

منها مقارنة الدعوى. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لا إبطال دلالته،**)

---

[1] ج: التغير.
[2] ج: ولي.
[3] ج: التنفير.
[4] ج: أن تمييز الشيئ عن غيره.
[5] ج ـ إنما هو لظهور الأمر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره أيضا لزم عدم تميز النبى عن غيره.
[6] ج: التمييز.
[7] ج: التمييز.
[8] ج: مميز.
[9] أ: بدعوة.
[10] ج: التمييز.
[11] ج: التمييز.
[12] ط– أنه.
[13] ج ـ غير.

ومنها: أنه لو جاز ظهوره على صادق غير نبى[1] لجاز ظهوره[2] على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة. و الجواب منع اللزوم لأن مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه، و هى إنما توجد[3] فى الأنبياء و الصالحين من عباد الله تعالى و هم الأولياء. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لا العمومية: و معجزاته قبل النبوة تعطى[4] الإرهاص.**[5])

اختلفوا فى ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص، و هو إحداث أمر خارق للعادة، دال[6] على بعثة نبى قبل بعثته، أنه هل يجوز أم لا؟ و اختار[7] المصنف[8] الجواز،[9] و احتج عليه بظهور معجزات[10] نبينا عليه السلام قبل نبوته، مثل انكسار أيوان كسرى، و انطفاء نار فارس، و تظليل الغمام[11] و تسليم الأحجار عليه.

(**و قصة[12] مسيلمة و فرعون و إبراهيم تعطى[13] جواز ظهور المعجزة على العكس.**) **[315و]**

اختلفوا فى أنه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم إظهارا[14] لكذبهم؟ فالذين منعوا ظهور الكرامات على[15] غير الأنبياء منعوا من ذلك، و الذين جوزوا ظهور الكرامات

---

[1] ط: النبي.
[2] ج ـ علي صادق غير نبي لجاز ظهوره.
[3] ف: يوجد.
[4] ط: معطى.
[5] ف: ليس بمتن.
[6] ج: دالة.
[7] ط+ الاول.
[8] ط: والمصنف اختار
[9] ط− الجواز.
[10] ط− معجزات.
[11] أ ف ج: الغمامة؛ط: الغامة.
[12] ج: قضية.
[13] ف ج: يعطي.
[14] أ: إظهار.
[15] ط+ يد.

على غير الأنبياء[1] جوزوا ذلك. و اختاره المصنف، و احتج عليه بالوقوع. فإن الوقوع دليل الجواز. و مما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب أنه لما ادعى النبوة فقيل: إن رسول الله صلي الله عليه و سلم دعا لأعور فارتد بصيرا،[2] فدعا مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة. و كما نقل أن فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبنى إسرائيل طريقا فى البحر يبسا قال فرعون: أيضا إنا نمر[3] على هذا الطريق فأتبعهم بجنوده فغشيهم الموج، فأغرقوا جميعا. و كما نقل أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا و سلاما قال عمه أنا أجعل النار على نفسى بردا و سلاما، فجائت نار فاحترقت لحيته.

[عمومية البعثة]

(و دليل الوجوب يعطى العمومية و لا يجب الشريعة.)

اختلفوا فى أنه هل يجب البعثة فى كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبى؟ فقالت الأشاعرة: لا[4] يجب البعثة فى كل زمان بناء على نفى الحسن و القبح العقليين. و قالت[5] الإمامية: يجب البعثة فى كل زمان. و اختاره المصنف، و احتج عليه بأن الدليل الدال على وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب فى كل وقت لأن الحث على الطاعة و النهى عن القبائح لا يحصل إلا بالبعثة، فتكون[6] لطفا فتكون[7] واجبة فى جميع الأوقات. و اختلفوا فى أنه هل يجب الشريعة للنبى المبعوث أم لا؟[8]

---

[1] ف ط: النبي.
[2] ج: بصير.
[3] أ ف: إنا أيضا نمر.
[4] ج - لا.
[5] ج: قال.
[6] ف: فيكون.
[7] ف: فيكون.
[8] ج - أم لا.

فذهب **أبو على** و أتباعه إلى أنه يجوز بعثة النبى لتأكيد ما فى العقول، و لا يجب أن يكون له شريعة فإنه يجوز بعثة نبى[1] بعد نبى بشريعة[2] واحدة فكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما فى العقول.

و ذهب أبو هاشم و أصحابه إلى أنه لا يجوز أن يبعث النبى إلا بشريعة[3] لأن العقل كاف فى العلم بالعقليات.[4] فلو لم يكن للنبى شريعة يلزم أن يكون بعثته عبثا. أجاب المصنف: بأنه يجوز أن يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته[5] و دعوته إياهم إلى ما فى العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا.

[نبوّة محمد صلى الله عليه و آله و سلم]

(و ظهور معجزة القرآن و[6] غيره مع اقتران دعوة نبينا محمد[7] عليه السلام يدل على نبوته.)

يعنى "أن نبينا محمد عليه السلام ادعى النبوة [**315**ظ] و اقترن بدعواه ظهور المعجزة، و كل من كان كذلك كان[8] نبيا لما بينا[9] آنفا. أما أنه ادعى النبوة فللتواتر. و أما أنه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن و هو معجز. و[10] أما أنه أتى به فللتواتر.[11] و أما أنه معجز ف"لأنه عليه السلام تحدى به ودعى إلى الإتيان

---

[1] ج ـ نبى؛ ط= لتأكيد ما فى العقول، و لا يجب أن يكون له شريعة فإنه يجوز بعثة نبى.
[2] ط: شريعة.
[3] ط: شريعة.
[4] ط: فى العقليات.
[5] ف: بثبوته.
[6] ط: مع.
[7] ج ـ محمد.
[8] ط- كذلك كان.
[9] ف: نبينا.
[10] ط-و.
[11] ج ـ و أما أنه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن و هو معجز. و أما أنه أتى به فللتواتر.

بسورة مثله مصاقع البلغاء و الفصحاء من العرب العرباء، مع كثرتهم كثرة رمال[1] الدهناء و حصى[2] البطحاء و شهرتهم بغاية العصبية و الحمية الجاهلية و تهالكهم على المباهات و المبارات[3] فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف. فلو قدروا على المعارضة لعارضوا[4]، و لو عارضوا[5] لنقل[6] إلينا لتوفر الدواعى و عدم الصارف. و العلم بجميع ذلك قطعى، كسائر العاديات، لا يقدح فيها احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو عارضوا و لم ينقل إلينا لمانع، كعدم[7] المبالات، و قلة الالتفات و الاشتغال بالمهمات."[8] و إلى هذا المعنى أشار بقوله:

(**و التحدى مع الامتناع و توفر الدواعى يدل على الإعجاز.**)

و أيضا أتى بأمور آخر خارقة للعادة، بلغت جملتها حد التواتر، و إن كانت تفاصيلها من الآحاد. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و المنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.**)[9]

[إعجاز القرآن الكريم]

و إعجاز[1] القرآن قيل: لفصاحته، و قيل: لأسلوبه و فصاحته معا،[2] و قيل: للصرفة، و الكل محتمل.)

---

[1] ط: امال.

[2] ط + التى.

[3] ف نسخة: مبالات.

[4] أ: لعارضوه.

[5] أ: لعارضوه.

[6] ج: النقل.

[7] ف: لعدم.

[8] شرح المقاصد 5\27-28.

[9] ج: بعضه.

"الجمهور على أن إعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة، و الدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه[3] فصحاء العرب بسليقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان و إحاطتهم بأساليب الكلام."[4]

[5]و قال بعض المعتزلة: إعجازه لأسلوبه الغريب و نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب و الرسائل و الأشعار.[6]

"و قال **القاضى الباقلانى و إمام الحرمين**: أن وجه الإعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الأسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير[7] استقلال لأحدهما. إذ[8] ربما يدعى أن بعض الخطب و الأشعار [**316و**] من كلام أعاظم[9] البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بيّنا قاطعا[10] للأوهام، و ربما يقدر نظم[11] ركيك يضاهى نظم القرآن، على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب: " الفيل ما[12] الفيل و ما أدراك ما الفيل له ذنب و ثيل[13] و خرطوم طويل" "[14]

"و ذهب النظام و كثير من المعتزلة و **المرتضى** من الشيعة إلى أن إعجازه[15] بالصرفة، و هى أن الله تعالى صرف همم[1] المتَحَدِّين عن معارضته مع قدرتهم عليها، و ذلك إما بسلب قدرتهم أو بسلب[2]

---

[1] ج: الإعجاز.
[2] أ ج: ليس بمتن.
[3] ج: تعرفه.
[4] شرح المقاصد 5\28.
[5] ف ج ط + و المراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو أعم منها و من البلاغة و إطلاقها علي هذا المعني شائع.
[6] ف نسخة + و رد بأن جماعات ..... و ما يجري مجراه أيضا علي ذلك النظم
[7] ي أ – غير.
[8] ج: أو.
[9] ج: أعاظيم.
[10] أ: فاقعا؛ ج: فاطعا.
[11] أ ـ نظم.
[12] ج ـ ما.
[13] ج ـ و ثيل.
[14] شرح المقاصد 5\30.
[15] أ: إعجاز.

دواعيهم. و احتجوا بوجهين، الأول: أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة و مركباتها القصيرة مثل: "الحمد لله" و مثل: "رب العالمين" و هكذا إلى الآخر. فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة."[3]

"و الثانى: أن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون فى بعض السور[4] والآيات إلى شهادة الثقاة. و **ابن مسعود** قد بقى مترددا فى الفاتحة و المعوذتين و لو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا فى الشهادة.

و الجواب عن الأول: أن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء، و هذه بعينها شبهة من نفى قطعية الإجماع و الخبر المتواتر. و لو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم كإمرئ القيس و أقرانه[5]، و اللازم قطعى البطلان؛ و عن الثانى: بعد صحة الرواية و كون الجمع بعد النبى عليه السلام لا فى زمانه و كون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان[6] للاحتياط و الاحتراز عن أدنى تغير[7] لا يخل بالإعجاز، و أن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلا." [8]

"و استدل على بطلان الصرفة بوجوه. الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و بلاغته و سلاسته فى جزالته و يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى: { **وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ** }،[9] الآية. لذلك لا لعدم تَأَتى[1] المعارضة مع سهولتها فى نفسها. الثانى: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان

---

[1] ج: هم.
[2] ج: قدرهم أو سلب.
[3] شرح المقاصد 5\28-29.
[4] ي: الصور.
[5] ف: أضرابه؛ ج ط: أحزابه.
[6] ج: إن كان ذلك.
[7] ف: تغيير.
[8] شرح المقاصد 5\29.
[9] تمامه: وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. سورة هود 11\44.

لكان الأنسب ترك[2] الاعتناء[3] ببلاغته و علو طبقته، لأنه كلما كان أنزل [316ظ] فى البلاغة و أدخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ فى خرق[4] العادة. الثالث: قوله تعالى: { **قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** }[5] فإن ذكر الاجتماع و الاستظهار بالغير فى مقام التحدى إنما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض و يتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك."[6]

[النسخ]

(و النسخ تابع للمصالح.)

أشار إلى رد ما قال اليهود فى إبطال نبوة نبينا عليه السلام من أن شريعة موسى عليه السلام مؤبدة، لأن النسخ باطل[7] لأن المنسوخ إن[8] كان متضمنا لمفسدة كان إعماله قبيحا، و إن لم يكن[9] متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا.[10] و إذا بطل النسخ يلزم أن يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة،[11] فيلزم بطلان شريعة محمد عليه السلام لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام. تقرير الرد بناء على قول المعتزلة: "إن

---

[1] أ ـ تأتي.
[2] ط: بذلك.
[3] ج: الاعتبار.
[4] ف ج: صرف؛ ف نسخة: خرق؛ ط+ المعارضة.
[5] سورة الإسراء 17\88.
[6] شرح المقاصد 5\30-31.
[7] ط: بطلان.
[8] ج: إذا.
[9] ج ـ متضمنا لمفسدة كان إعماله قبيحا، و إن لم يكن.
[10] ج: نسخا.
[11] ج: مؤيدة.

الأحكام تابعة للمصالح و هى تختلف بحسب الأوقات و الأشخاص." و أكد[1] جواز النسخ ببيان وقوعه فقال:

(**و قد وقع حيث حرم على نوح بعض**[2] **ما**[3] **أحل لمن**[4] **تقدم**.)[5]

فإنه جاء فى التورية أن الله تعالى قال لآدم و حواء: "قد أحل لكما كل ما دب على وجه الأرض" و قد حرم على نوح بعض الحيوانات.[6]

(**و أوجب الختان**)[7] على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح عليه السلام (**بعد تأخير**.)[8] يعنى مع إباحة تأخيره على نوح عليه السلام.

(**و حرم**[9] **الجمع بين الأختين**.)[10] فى شريعة موسى و شريعة نبينا عليهما السلام مع إباحته فى شريعة آدم و نوح عليهما السلام.[11] (**و غير ذلك من الأحكام**) التى نسخت فى بعض الأديان.

(**و خبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق**.) يعنى خبر اليهود عن[12] تأبيد شريعة موسى عليه السلام أى ما روى عن موسى عليه السلام،[13] أنه قال : "تمسكوا بالسبت أبدا" و دوام السبت يدل على دوام شريعته عليه السلام مفترى[14] لم تثبت هذه الرواية عن اليهود. قيل: اختلقه **إبن الراوندى**

---

[1] أ: و كذا.
[2] ط:بعضها.
[3] ط- ما.
[4] ط: لما.
[5] ج: عبارة "حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم" ليست بمتن.
[6] ف:....... ؛ ف نسخة: الحيوانات؛ ط: الحيوان.
[7] ج: عبارة "أوجب الختان" ليست تمتن.
[8] ج: عبارة "بعد تأخير" ليست بمتن.
[9] ج: جرم.
[10] ج: عبارة "جرم الجمع بين الأختين" ليست بمتن.
[11] أ ـ مع إباحته فى شريعة آدم و نوح عليهما السلام.
[12] ط:وعن.
[13] أ ـ أى ما روى عن موسى عليه السلام.
[14] ط: مفترعا.

(**و مع تسليمه**)[1] أى تسليم ثبوت[2] هذه الرواية عنهم (**لا يدل على المراد قطعا،**)[3] لأنه غير متواتر. فإن[4] **بختنصر**[5] استأصلهم وأفناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر.[6] [**317**و]

[عمومية نبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم]

(**و السمع دل على عموم نبوته عليه السلام.**)

أى[7] الدلائل السمعية دلت على "أنه[8] عليه السلام مبعوث إلى الثقلين[9] لا إلى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود و النصارى، زعما منهم أن الاحتياج إلى النبى إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين مثل قوله تعالى: { **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ** }،[10] { **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا** }،[11] { **قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ** }،[12] { **لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ** }،[13] و مثل قوله عليه السلام: "بعثت إلى الأسود و الأحمر."[14]

---

[1] ج: عبارة "مع تسليمه" ليست بمتن.

[2] ج ـ تسليم.

[3] ج: عبارة "لا يدل على المراد قطعا" ليست بمتن.

[4] ج: قال.

[5] ط+ وهو ملك من ملوك كي كاوس.

[6] شرح المقاصد 5\44-45.

[7] ط: أن.

[8] ط: أن النبي,

[9] ج: العقلين.

[10] تمامه: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. سورة سبإ 34\28.

[11] تمامه: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. سورة الأعراف 7\158.

[12] تمامه: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا. سورة الجن 72\1.

[13] تمامه: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. سورة التوبة 9\33؛ سورة الفتح 48\28؛ سورة الصف 61\9.

[14] شرح المقاصد 5\46.

(و هو أفضل من الملائكة، و كذا غيره[1] من الأنبياء لوجود المضاد[2] للقوة العقلية و قهره على الانقياد عليها.)

"ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، خلافا للحكماء و المعتزلة و القاضى أبى بكر و أبى عبد الله الحليمى منهم. و صرح بعضهم بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، و خواص الملائكة أفضل من عوام البشر."[3] و اختار المصنف مذهب الأشاعرة تمسكا بأن للبشر أمورا مضادة للقوة العقلية و "شواغل عن الطاعات العلمية، و العملية كالشهوة و الغضب و سائر الحاجات الشاغلة و الموانع الخارجة و الداخلة. فالمواظبة على العبادات و تحصيل الكمالات بالقهر و الغلبة على ما تضاد القوة العقلية يكون أشق و أبلغ فى استحقاق الثواب، و لا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب و الكرامة."[4] و[5] يتمسك بوجوه نقلية.

منها: "أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، و الحكيم لا يأمر بسجود[6] الأفضل للأدنى و إباء[7] إبليس معللا بأنه خير من آدم لكونه من نار و آدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجود[8] تكرمة و تعظيم لا سجود تحية و زيارة.[9] ."[10]

و منها: "أن آدم علَّمهم الأسماء. و المعلم أفضل من المتعلم، و سوق الآية ينادى[11] على أن الغرض[1] إظهار ما خفى عليهم من أفضلية آدم، و لذا قال: { **إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** }.[2] و بهذا

---

[1] ط- غيره.
[2] ج: لوجوده لمضاد.
[3] شرح المقاصد 5\65.
[4] شرح المقاصد 5\65-66.
[5] أ ج ط + قد.
[6] ط: سجود.
[7] ج: أما.
[8] ط- سجود.
[9] ف : زيادة؛ ج: محبة زيارة.
[10] شرح المقاصد 5\65- 66.
[11] ج: تتأدى.

بهذا يندفع ما يقال: إن لهم أيضا [**317ظ**] علوما جمة[3] أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا[4] من اللوح المحفوظ و حصلوا فى الأزمنة المتطاولة بالتجارب و الأنظار المتوالية.

و منها: "قوله تعالى: { **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ** }[5] و قد خص من آل إبراهيم و آل عمران غير[6] الأنبياء بدليل الإجماع فيكون آدم و نوح و جميع[7] الأنبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة، إذ لا مخصص للملائكة من العالمين و لا جهة لتفسيره بالكثيرين[8] من المخلوقات."[9] [10]

و احتج المخالفون "أيضا بوجوه[11] نقلية و عقلية.

أما النقليات فمنها: قوله تعالى: { **وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ** }،[12] { **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** }.[13] خصصهم[14] بالتواضع و ترك الاستكبار فى السجود. و فيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك، و أن أسباب التكبر و التعظيم حاصلة لهم، و وصفهم باستمرار الخوف و امتثال الأوامر و من جملتها اجتناب المنهيات.

---

[1] ج: العرض.

[2] تمامه: قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. سورة البقرة 2\33.

[3] ج: علويا جهة.

[4] ط: يشاهدوا.

[5] سورة آل عمران 3\33.

[6] ط: عن.

[7] ط: وجمع.

[8] ي ف ج ط: بالكثير.

[9] شرح المقاصد 5\66.

[10] ط- من المخلوقات.

[11] ج: لوجوه.

[12] سورة النحل 16\49.

[13] سورة النحل 16\ 50.

[14] ج: خصهم.

و منها: قوله تعالى: { **وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ** }،[1] وصفهم بالقرب و الشرف[2] عنده، و[3] بالتواضع و المواظبة على الطاعة و التسبيح.

و منها قوله تعالى: { **بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ** }[4] إلى أن قال:{ **وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ** }.[5] وصفهم بالكرامة المطلقة و الامتثال و الخشية، و هذه الأمور أساس كافة الخيرات. و الجواب: أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم، لا على أفضليتهم سيما على الأنبياء.

و منها: قوله تعالى: { **قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ**}.[6] فإن مثل هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل، فكأنه قال: لا أثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالملكية. و الجواب: أنه لما نزل قوله تعالى: { **وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ** }.[7] و المراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به و تكذيبا له، فنزلت بيانا لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله يفتحها[8] و لا يعلم أيضا متى ينزل بهم العذاب. **[318و]**

منها: و لا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب[9] عليهم كما يحكى أن جبرائيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر و أقوى، لا على أنه أفضل من البشر.

و منها: قوله تعالى: { **مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ** }[1] أى إلا كراهة[2] أن تكونا ملكين. يعنى أن الملائكة بالمرتبة الأعلى، و فى الأكل من الشجرة ارتقاء إليها. و الجواب: أنهما

---

[1] تمامه: وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ. سورة الأنبياء21\19-20.

[2] ج: بالغرب و الشرق.

[3] ط- و.

[4] تمامه: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ. سورة الأنبياء 21\26-27.

[5] تمامه: يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ. سورة الأنبياء 21\28.

[6] تمامه: قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ. سورة الأنعام 6\50.

[7] سورة الأنعام 6\49.

[8] ف: يقبحها.

[9] أ: علي الإنزال.

رأيا الملائكة أحسن صورة و أعظم خلقا و أكمل قوة[3] فمنّا هما مثل ذلك، و خيل إليهما أنه الكمال الحقيقى و الفضيلة المطلوبة. و لو سلم فغاية[4] التفضيل على آدم قبل النبوة.

و منها: قوله تعالى: { **عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** }[5] يعني جبرائيل عليه السلام، و المعلم أفضل من المتعلم. و الجواب: أن ذلك بطريق التبليغ، و إنما التعليم من الله تعالى.

و منها: قوله تعالى: { **لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ** }[6] أى لا يرتفع عيسى عن العبودية، و لا من هو أرفع منه[7] درجة، كقولك لا يستنكف من هذا الأمر الوزير[8] و لا السلطان، و لو عكست لأخللت."[9] "و الجواب: أن الكلام سيق[10] لرد مقالة النصارى و غلوهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة[11] بل الألوهية، و الترفع[12] عن العبودية لكونه[13] روح الله ولد بلا أب، و لكونه يبرئ الأكمه و الأبرص. و المعنى لا يترفع[14] عيسى عن العبودية و لا[15] من هو فوقه فى هذا المعنى. و هم

---

[1] تمامه: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. سورة الأعراف 7\20.

[2] ج: لا كرامة.

[3] ط+ منها.

[4] ف: فغايته.

[5] سورة النجم 53\5.

[6] تمامه: لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا. سورة النساء 4\172.

[7] ط- منه.

[8] ج: الغريب.

[9] شرح المقاصد 5\67-71.

[10] ج: - سيق.

[11] ف: البنوة.

[12] ف: الرفع.

[13] ج: بكونه.

[14] ف: يرفع.

[15] أ. لا.

الملائكة الذين[1] لا أب لهم و لا أم، و يقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى و لا دلالة على الأفضلية بمعنى كثرة الثواب و سائر الكمالات."[2]

"و منها: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء و الرسل، و لا يعقل له جهة سوى الأفضلية. و الجواب: أنه يجوز أن يكون لجهة تقدمهم فى الوجود أو فى قوة الإيمان بهم فإن وجود الملائكة أخفى، فالإيمان به أقوى، فيكون تقديم ذكرهم أولى.

"و أما العقليات،

فمنها: أن الملائكة روحانية مجردة فى ذواتها و متعلقة بالهياكل العلوية، مبراة عن الشهوة و الغضب اللذين هما مبدأ[**318**ظ] الشرور و القبائح، متصفة بالكمالات العلمية و العملية بالفعل من غير شوائب[3] الجهل و النقص و الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج. و من احتمال الغلط[4] قوية على الافعال العجيبة و إحداث السحب و الزلازل و أمثال ذلك، مطلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى أنواع الخير،[5] و لا كذلك حال البشر. و الجواب: أن مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة.

و منها: أن أعمالهم المستوجبة للمثوبات أكثر لطول زمانهم،[6] و أدوم لعدم[7] تخلل الشواغل، و أقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب. و الجواب أن هذا لا يمنع كون أعمال الأنبياء أفضل و أكثر ثوابا بجهات أخر،[8] كقهر المضاد و المنافى، و تحمل المتاعب و المشاق و نحو ذلك على ما مر."[9]

---

[1] ج: الدين.
[2] شرح المقاصد 5\71.
[3] ج: ثواب.
[4] ج: الغاظ.
[5] أ ط: الخيرات.
[6] ج: أوقاتهم.
[7] ج ـ لعدم.
[8] ط- اخر.
[9] شرح المقاصد 5\71-72.

(المقصد الخامس فى الإمامة)

"و هى رياسة عامة فى أمر الدين و الدنيا خلافة عن النبى عليه السلام."[1] و بهذا القيد خرجت النبوة و بقيد العموم مثل القضاء و الرياسة فى بعض النواحى، و كذا رياسة من جعله[2] الإمام نائبا عنه على الإطلاق، فإنها لا تعم[3] الإمام.[4]

[وجوب نصب الإمام]

(الإمام لطف فيجب نصبه[5] على الله تعالى تحصيلا للغرض.)

اختلفوا فى أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب أم لا؟ و على تقدير وجوبه على الله تعالي أم علينا عقلا أم سمعا؟

فذهب أهل السنة إلى أنه واجب علينا سمعا. و قالت المعتزلة و **الزيدية**: بل عقلا. و ذهبت[6] **الإمامية** إلى أنه واجب على الله تعالي عقلا، و اختاره المصنف. و ذهبت[1] **الخوارج** إلى أنه غير واجب

---

[1] شرح المقاصد 5\232.
[2] ط: جعل.
[3] ف: يعم.
[4] ج ـ الإمام.
[5] ج ـ نصبه.
[6] ج: ذهب.

مطلقا.[2] "وذهب **أبو بكر الأصم** من المعتزلة إلى أنه لا يجب مع الأمن لعدم[3] الحاجة إليه و إنما يجب عند الخوف و ظهور الفتن. و ذهب **الغوطى**[4] و أتباعه إلى عكس ذلك أى يجب[5] مع الأمن لإظهار شعائر[6] الشرع، و لا يجب عند ظهور الفتن، لأن الظَلَمَة ربما لم يطيعوه و صار سببا لزيادة الفتن."[7] و[8] تمسك أهل السنة بوجوه.

"الأول: و هو العمدة، إجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلي الله عليه و سلم، و كذا عقيب موت كل إمام. [**319**و] روى أنه لما توفى النبى عليه السلام خطب أبو بكر رضى الله عنه[9] فقال: " يا[10] أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات و من كان يعبد رب محمد فإنه حى لا يموت. لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به فانظروا و هاتوا آراءكم رحمكم الله."[11] فتبادروا من كل جانب و قالوا: صدقت لكنا ننظر[12] فى هذا الأمر. و لم يقل أحد إنه لا حاجة إلى الإمام.[13]

---

[1] ج: ذهب.
[2] ط+ بل هو من الجائزات.
[3] ج: تقدم.
[4] ط: ؟. و هو هشام بن عمرو الغوطي.
[5] ط: يجب.
[6] ج: شرائغ.
[7] شرح المقاصد 5\236.
[8] ج ط - و.
[9] ج + خطبة.
[10] ط- يا.
[11] روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري: "فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَمَّا بَعْدُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ قَالَ اللَّهُ: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ إِلَى قَوْلِهِ الشَّاكِرِينَ}" (صحيح البخارى، كِتَاب الْمَنَاقِبِ 29؛ صحيح البخارى، كِتَاب الْمَغَازِي 97).
[12] ف: ينظر.
[13] ج: للإمام.

الثانى: أن الشارع أمر بإقامة الحدود و سد الثغور[1] و تجهيز الجيوش للجهاد. و كثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الإسلام مما لا يتم إلا بالإمام، و ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، و كان مقدورا فهو واجب على ما مر."[2]

الثالث: أن فى نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، و استدفاع مضار لا تخفى، و كل ما هو كذلك فهو واجب.

أما الصغرى، فيكاد أن يكون من الضروريات، بل المشاهدات، و يعد[3] من العيان الذى لا يحتاج إلى البيان. و لهذا اشتهر أن ما نزع السلطان أكثر مما نزع[4] القرآن، و ما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان. و ذلك لأن الاجتماع[5] المؤدى إلى صلاح المعاش و المعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد و يحفظ المصالح و يمنع ما تتسارع[6] إليه الطباع و تتنازع[7] عليه الأطماع.[8] و كفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن و الابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة و رعاية البيضة،[9] و إن لم يكن على ما ينبغى من الصلاح و السداد، و لم يخلُ عن شائبة شر و فساد. و لهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون[10] عن رأيه و مقتضى أمره و نهيه. بل[11] ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل، لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها ما دام فيها. و إذا هلك[12] انتشرت الأفراد[13] انتشار الجراد

---

[1] ج: النفور.
[2] شرح المقاصد 5\236-237.
[3] ج: بعد.
[4] ف: بزع.
[5] ف: الإجماع.
[6] ط: تنازع.
[7] ف: يتنازع.
[8] أ: الاجماع.
[9] ط: النصر.
[10] ط: يصدون.
[11] ط- بل.
[12] ج: هلكته.
[13] ط: الاجراد.

و شاع فيما بينهم الهلاك و الفساد. لا يقال: فغاية الأمر أنه لا بد فى كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام[1] و[2] الانتظام. لكن من أين يلزم عموم رياستها جميع الناس و شمولها أمر الدين على ما هو المعتبر فى الإمام؟ لأنا نقول: انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدى إلى [**319ظ**] صلاح الدين و الدنيا يفتقر إلى رياسة عامة فيهما، إذ لو تعدد الرؤساء فى الأصقاع[3] و البقاع لأدى إلى منازعات و مخاصمات موجبة لإخلال[4] أمر النظام، و لو اقتصرت رياسته على أمر الدنيا لفات انتظام أمر الدين الذى هو المقصود الأهم و العمدة العظمى.

و[5] أما الكبرى، فبالإجماع."[6] و احتج المصنف بأن الإمام لطف من الله فى حق عباده، لأنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات، و يحثهم على الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات و أبعد عن المعاصى منهم بدونه، و اللطف[7] واجب عليه تعالى بناء على أصلهم.

و اعترض بأن نصب الإمام إنما يكون لطفا، إذا خلا عن المفاسد كلها، و هو ممنوع. فإن أداء الواجب و ترك الحرام مع عدم الإمام أكثر ثوابا لكونهما[8] أقرب إلى الإخلاص، لانتفاء احتمال كونهما من خوف الإمام. و لو سلم فإنما يجب، لو لم يقم لطف آخر مقامه، كالعصمة مثلا. لم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الإمام. و أيضا إنما يكون لطفا إذا كان الإمام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الأحكام و إعلاء لواء الإسلام، و هذا ليس بلازم عندكم. فالإمام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف، و الذى هو لطف ليس بواجب، و المصنف أشار إلى الجواب عن الأول بقوله:

(**والمفاسد معلومة الانتفاء.**)

---

[1] ط: نظام.
[2] ط- و.
[3] ج: الأصفاع.
[4] ف ج: لاختلال.
[5] ط- و.
[6] شرح المقاصد 5\237-238.
[7] ط: بدون الطف.
[8] ج: لكونه؛ ط: لكونها.

و عن الثانى بقوله:

(و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء.)

و ظاهر أنهما مجرد دعوى. و أشار إلى الجواب عن الثالث بقوله:

(و وجوده لطف، و تصرفه لطف آخر و عدمه منا)

يعنى أن "وجود الإمام لطف، سواء تصرف أو لم يتصرف، على ما نقل عن على كرم الله وجهه[1] أنه قال: " لا[2] يخلو الأرض عن قائم لله بحجة إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مضمورا لئلا يبطل حجج الله و بنياته."[3] و تصرفه الظاهر لطف آخر، و إنما عدم من جهة العباد و سوء اختيارهم حيث أخافوه و تركوا نصرته، ففوّتوا اللطف على أنفسهم.[4] و ردّ بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف. فإن قيل: لأن المكلف [**320**و] إذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره و تصرفه فيمتنع من القبائح. قلنا: مجرد الحكم بخلقه و إيجاده فى وقت مّا كاف[5] فى هذا المعنى. فإن ساكن القرية إذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان، مختف[6] فى القرية بحيث لا أثر له، كذلك[7] ينزجر خوفا من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها متى شاء. و ليس هذا خوفا من المعدوم، بل من موجود مترقب، كما أن خوف الأول من ظهور مترقب."[8]

[عصمة الإمام]

[1] ف: رضي الله عنه.
[2] ج ـ لا.
[3] روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في جامع الأحاديث للسيوطي: "لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهر مشهور وإما خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته," (جامع الاحاديث للسيوطي 29\277)

[4] ط: أنعم.
[5] ج: غي وقت ما كان لنا.
[6] ج: مختفي.
[7] ج: لذلك.
[8] شرح المقاصد 5\241-242.

ثم اختلفوا فى أن الإمام هل يجب أن يكون معصوما أم لا؟ فذهب الإمامية و **الإسماعلية** إلى وجوبه. و اختاره المصنف، و الباقون بخلافه. و احتج المصنف بوجوه.

الأول: "أنه لو لم يجب عصمة الإمام لزم التسلسل. وجه اللزوم: أن المحوج إلى الإمام جواز[1] الخطإ على الأمة فى العلم و العمل، فلو جاز الخطأ على الإمام أيضا لوجب له إمام آخر و يتسلسل."[2] و إلى هذا[3] أشار بقوله:

(و امتناع التسلسل يوجب عصمته.)

و للأشاعرة أن يقولوا: لا نسلم أن الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم، بل لما ذكرنا[4] فى وجوب نصب الإمام، و لا يلزم منه[5] أن يكون معصوما.

الثانى: "أن اللإمام حافظ للشريعة، فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا."[6] و إليه أشار بقوله:

(و لأنه حافظ الشرع.)

"و أجيب بأنه ليس حافظا لها بذاته،[7] بل بالكتاب و السنة و إجماع الأمة و اجتهاده الصحيح، و إن أخطأ في اجتهاده. فالمجتهدون يردون[8] و الآمرون[9] بالمعروف يصدون. و إن لم يفعلوا أيضا فلا نقض للشريعة القويمة."[10] [11]

---

[1] ج ـ جواز.
[2] شرح المقاصد 5\251.
[3] ط + الوجه.
[4] ط: ذكر.
[5] ج: فيه.
[6] شرح المقاصد 5\251.
[7] ط– بذاته.
[8] ط: يريدون.
[9] ج: الآمر.
[10] شرح المقاصد 5\251-252.
[11] ط: القديمة

الثالث: "أنه لو أقدم الإمام على المعصية لوجب[1] إنكاره، و هو مضاد لوجوب إطاعته الثابت بقوله تعالى: { **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** }[2]"[3] مفوت[4] للغرض من نصبه[5] أعنى الامتثال لما مر[6] به، و الاجتناب عما نهى[7] عنه، و إتباعه فيما يفعله. و إلى هذا أشار بقوله:

(**و لوجوب الإنكار لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة و يفوت الغرض من نصبه.**)

"و أجيب: بأن وجوب الطاعة إنما هو فيما لا يخالف الشرع، و أما فيما يخالفه فالرد و الإنكار. و إن لم يتيسر، فسكوت عن اضطرار."[8]

الرابع: أنه لو أقدم على [**320ظ**] المعصية لكان أقل درجة من العوام، لأنه أعرف بمثالب المعاصى و مناقب الطاعات، فصدور[9] المعصية منه[10] أقبح[11] من العوام. و إليه أشار بقوله:

(**و لانحطاط درجته عن أقل العوام.**)

ثم القائلون بالعصمة اختلفوا فى أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا؟ و اختار المصنف أنه قادر على المعصية، فقال:

(**و لا ينافى العصمة[12] القدرة.**)

و إلا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصى و لَما كان مكلفا.

---

[1] ج: وجب.

[2] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. سورة النساء 4\59.

[3] شرح المقاصد 5\252.

[4] ط: موت.

[5] ج: مصيبة، نسخة نصبه.

[6] ط: بما أمر.

[7] ط: ينهى.

[8] شرح المقاصد 5\252.

[9] ط- لكان أقل درجة من العوام، لأنه أعرف بمثالب المعاصى و مناقب الطاعات، فصدور.

[10] ط: منهما.

[11] ي ف ط + منه؛ ج: فصدور منه أصح.

[12] ج: المعصية.

[أفضلية الإمام]

(**و قبح تقديم المفضول معلوم و لا ترجيح فى المساوى.**[1])

اختلفوا فى أن الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا؟ فذهب أكثر أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل[2]. و ذهب الإمامية إلى أنه يجب. و اختاره المصنف، و احتج عليه بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من رعيته فلا يخلو إما أن يكون مساويا أو مفضولا، و تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا. يدل عليه قوله تعالى: { **أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**}[3] و المساوى لا ترجيح له فيستحيل تقديمه، لأنه يفضى إلى الترجيح بلا مرجح.

[وجوب النص على الإمام]

(**و العصمة تقتضى النص و سيرته عليه السلام.**)

يعنى أن العصمة من الأمور الخفية التى لا يعلمها إلا عالم السرائر، فيجب أن يكون الإمام منصوصا من عند الله تعالي. و سيرة نبينا عليه السلام أيضا[4] تقتضى التنصيص بالإمام لأنه أشفق للأمة[5] من الوالد لولده. و لهذا لم يقصر فى إرشاد أمور جزئية، مثل ما يتعلق بالاستنجاء و قضاء الحاجة. فمن هو بهذه المثابة من الإشفاق كيف يهمل أمرهم فيما هو أهم المهمات و لا ينص[6] على من يتولى أمرهم بعده.

---

[1] ج: المساوي.

[2] ف + من رعيته.

[3] تمامه: قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. سورة يونس 10\35.

[4] ط- أيضا.

[5] ط- للأمة.

[6] ج: لا ينص.

[إمامة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام]

(**و هما**) أى العصمة و التنصيص (**مختصان بعلى رضى الله عنه.**[1])

اختلفوا فى أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم من هو؟

فذهبت[2] الإمامية إلى أنه على رضي الله عنه،[3] و اختاره المصنف. و ذهب الباقون إلى أنه أبو بكر رضى الله عنه.[4] و احتج المصنف بأن العصمة و النص كلاهما[5] مختص بعلى، أى المعصوم و المنصوص عليه بالإمامة هو عليّ رضي الله عنه دون أبى بكر فهو الإمام دونه.

أقول: دعوى انحصار العصمة فى على ينافى ما تقدم [**321**و] من أنها خفية لا يعلمها إلا الله. [6]

و ما قيل من أنهما مختصان بعلى رضي الله عنه، لأن عليا أفضل الصحابة لما سيأتى، و الأفضل يجب أن يكون إماما لما بينا أن إمامة المفضول قبيحة. و إذا كان إماما يجب أن يكون معصوما و أن يكون منصوصا عليه، لأن الإمامة مشروطة بالعصمة، و لا يتحقق العصمة بدون التنصيص، ففيه مصادرة لا تخفى.

(**و النص الجلى فى قوله**) عليه السلام مخاطبا لأصحابه[7] ("**سلموا على على بإمرة المؤمنين**")

و الإمرة بالكسر الإمارة من أمر الرجل صار أميرا.

(و)[8] قوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه[9]: ("**أنت الخليفة بعدى**" **و غيرهما**.)

---

[1] أ: عليه السلام.

[2] ج: فذهب.

[3] ج: عليه السلام.

[4] أ ـ رضي الله عنه.

[5] أ: كلا.

[6] ط: إلا هو.

[7] ج: عبارة "عليه الصلوة والسلام مخاطبا لأصحابه" وردت متنا.

[8] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

[9] أ: عليه السلام.

مثل قوله عليه السلام "مشيرا إلى على و آخذا[1] بيده " هذا خليفتى فيكم من بعدى" فاستمعوا له و أطيعوا. و قوله عليه السلام " و قد جمع بنى عبد المطلب: أيكم يبايعنى و يوازرنى يكون أخى و وصيى و خليفتى من بعدى؟ فبايعه على رضى الله عنه[2]." و أجيب: بأنه لو كان فى مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين و الدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر و اشتهر فيما بين الصحابة، و لم يتوقفوا فى العمل بموجبه، و لم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الإمام. ترددهم حيث قال الأنصار: " منا أمير و منكم أمير." و مال طائفة إلى أبى بكر، و أخرى إلى العباس، و أخرى إلى على، و لم يترك على رضي الله عنه[3] محاجة[4] الأصحاب و مخاصمتهم، و ادعاء الأمر له[5] و التمسك بالنص،[6]"[7] بل قام بأمره و طلب حقه كما قام به حين أفضى النوبة إليه، و قاتل حتى أفنى الخلق الكثير مع أن الخطب إذ ذاك أشد، و فى أول الأمر أسهل، و عهدهم بالنبى عليه السلام أقرب، و[8] هممهم[9] فى تنفيذ أحكامه أرغب. و[10] كيف يزعم من له أدنى مسكة أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم "مع أنهم بذلوا مهجهم وذخائرهم و قتلوا أقاربهم و عشائرهم فى نصرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و إقامة شريعته و انقياد أمره و إتباع طريقته[11] خالفوه قبل أن يدفنوه"[12] مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد. بل ههنا "أمارات و روايات ربما تفيد[13] باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص."[1] و هى أنها لم

---

[1] ف: أخذ.
[2] أ: عليه السلام.
[3] أ: عليه السلام.
[4] ط: مخاصمة.
[5] ط: لهم.
[6] ف ج + عليه.
[7] شرح المقاصد 5\259-260.
[8] ط:فى.
[9] ج: هممهم.
[10] ط: ف.
[11] في الأصل: أنهم.
[12] شرح المقاصد 5\260.
[13] ط: يفيد.

تثبت[2] عمن يوثق به [321ظ] من المحدثين مع شدة محبتهم لأمير المؤمنين، و نقلهم الأحاديث الكثيرة فى مناقبه و كمالاته فى أمر الدنيا و الدين[3]. و لم ينقل عنه فى خطبه و رسائله و مفاخراته و مخاصماته، و عند تأخره عن البيعة إشارة إلى تلك النصوص. و جعل عمر الخلافة شورى بين ستة، و دخل على رضى الله عنه فى الشورى، و قال عباس لعلى رضي الله عنهما: أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه و سلم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان. و قال أبو بكر: " وددت أنى[4] سئلت النبى عليه السلام عن هذا الأمر فيمن هو[5] و كنا لا ننازعه. و حاج على معاوية ببيعة الناس له، لا بنص من النبى عليه السلام.

(**و لقوله تعالى**: { **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ**) وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ }[6] [7] (**و إنما إجتمعت الأوصاف فى على**.[8])

بيان ذلك: أنها "نزلت باتفاق المفسرين فى حق[9] على بن أبى طالب رضى الله عنه حين أعطى السائل خاتمه، و هو راكع فى صلوته. و كلمة "إنما" للحصر بشهادة النقل و الاستعمال، و "الولي" كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف، و الأولى و الأحق بذلك. يقال أخو[10] المرأة وليها، و السلطان ولى من لا ولي[11] له، و فلان ولي الدم.[12] و هذا هو المراد ههنا، لأن الوَلاية بمعنى النصرة تعم[13] جميع

---

[1] شرح المقاصد 5\262.
[2] ج: يثبت.
[3] ط: فى أمر الدين والدنيا.
[4] أ ف: إلي أن.
[5] ط- هو.
[6] سورة المائدة 5\55.
[7] عبارة "و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة وهم راكعون" وردت متنا.
[8] ف + رضي الله عنه.
[9] ج ط ـ حق.
[10] ج: احق.
[11] ط- ولي.
[12] ط: وخلاف الدم.
[13] ف: يعم.

المؤمنين لقوله تعالى: { **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ** }[1] فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين بإقامة[2] الصلوة و إيتاء الزكوة حال الركوع. و المتصرف من المؤمنين فى أمر الأمة يكون هو الإمام[3] فتعين على رضى الله عنه[4] لذلك إذ لم توجد[5] الصفات فى[6] غيره.

و أجيب بمنع كون الولى بمعنى المتصرف فى أمر الدين و الدنيا، و الأحق بذلك على ما هو خاصة الإمام،[7] بل الناصر و المولى[8] و المحب على ما يناسب ما قبل الآية و هو قوله تعالى: { **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ** }،[9] و ولاية اليهود و النصارى المنهى عن اتخاذها ليست محمولة[10] على التصرف و الإمامة، بل النصرة و المحبة. و ما بعدها، **[322و]** وهو قوله: { **وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ** }[11] فإن التولى ههنا بمعنى المحبة و[12] النصرة دون الإمامة،"[13] فيجب أن يحمل ما بينهما أيضا على النصرة ليتلائم أجزاء الكلام. على "أن الحصر إنما يكون نفيا لما وقع فيه تردد و نزاع، و لا خفاء فى أن ذلك عند نزول الآية لم يكن فى[14] إمامة الأئمة الثلاثة.

---

[1] تمامه: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. سورة التوبة 9\71.

[2] ف: بإقام.

[3] أ ـ الإمام.

[4] أ: عليه السلام.

[5] ف: يوجد.

[6] ط: ل.

[7] ج: للإمام.

[8] ج: المولوي.

[9] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. سورة المائدة 5\51.

[10] أ ف ج ـ محمولة؛ ط= ليست محمولة.

[11] سورة المائدة 5\56.

[12] أ ـ المحبة و.

[13] شرح المقاصد 5\270-271.

[14] أ ف ج ط ـ في.

و أيضا ظاهر[1] الآية ثبوت الولاية بالفعل فى الحال، و لا شبهة فى أن إمامة على رضى الله عنه إنما كانت بعد النبى عليه السلام. و القول بأنه كانت له ولاية التصرف فى أمر المسلمين فى حياة النبى عليه السلام أيضا مكابرة، و صرف الآية إلى ما يكون فى المآل، دون الحال، لا يستقيم فى حق الله تعالى و رسوله عليه السلام. و أيضا "و الذين آمنوا" صيغة جمع فلا تصرف إلى الواحد إلا بدليل. و قول المفسرين: إن الآية نزلت[2] فى حق على رضى الله عنه[3] لا يقتضى اختصاصها و اقتصارها عليه، و دعوى انحصار الأوصاف فيه مبنية على جعل "و هم راكعون" حالا من ضمير "يؤتون" و ليس بلازم،"[4] بل يحتمل العطف بمعنى أنهم يركعون فى صلوتهم، لا كصلوة اليهود[5] خالية عن الركوع، أو بمعنى أنهم خاضعون.

(و لحديث الغدير المتواتر)

بيانه "أن النبى عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع[6] بين مكة و المدينة بالجُحفة. و ذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع، و جمع الرحال و صعد عليها و قال مخاطبا: "معاشر المسلمين أ لست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال:[7] فمن كنتُ مولاه فعلِى مولاه، اللهم والِ[8] من والاه و عادِ من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله."[9] و هذا الحديث أورده على رضى الله عنه[10] يوم الشورى عند ما حاول ذكر

---

[1] ط- ظاهر.
[2] ط- نزلت.
[3] أ: عليه السلام.
[4] شرح المقاصد 5\271-272.
[5] ي + و.
[6] ج: اسم موضع.
[7] أ ـ قال.
[8] أ: والي.
[9] روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في مسند ابن حنبل: "حَدَّثَنَا عَبد اللَّهِ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُس بْنُ أَرْقَمَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ شَهِدْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الرَّحَبَةِ يَنْشُدُ النَّاسَ أَنْشُدُ اللَّهَ مَنْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ لَمَّا قَامَ فَشَهِدَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقَامَ اثْنَا عَشَرَ بَدْرِيًّا كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَحَدِهِمْ فَقَالُوا نَشْهَدُ أَنَّا سَمِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجِي أُمَّهَاتُهُمْ فَقُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ." (مسند احمد حنبل 2\421)
[10] أ: عليه السلام.

فضائله. و لفظ المولى قد يراد به المعتِق، و المعتَق و الحليف[1] و الجار و ابن عم[2] و الناصر. و الأولى بالتصرف[3] قال الله تعالى: { **مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ** }[4] أى أولى[5] بكم. ذكره أبو عبيدة. و قال النبى عليه السلام: " أيما[6] إمرأة نكحت بغير إذن مولاها"[7] أى الأولى بها و المالك لتدبير أمرها، و مثله[8] فى الشعر كثير. و بالجملة استعمال المولى[9] بمعنى المتولى و المالك للأمر[10]، و الأولى بالتصرف [**322ظ**] شائع فى كلام العرب، منقول عن أئمة اللغة. والمراد أنه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى[11] لتعرض[12] بأنه[13] ليس من صيغة اسم التفضيل و أنه لا يستعمل استعماله. و ينبغى أن يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق[14] صدر الحديث أعنى قوله " الست أولى بكم من أنفسكم." و لأنه لا وجه للخمسة الأول[15] [**255 ظ**] و هو ظاهر، و لا للسادس[16] لظهوره و عدم احتياجه إلى البيان و جمع الناس لأجله سيما و قد قال الله تعالى: { **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ** }.[17] و لا خفاء فى أن الأولوية بالناس و التولى و المالكية لتدبير أمرهم و التصرف فيهم بمنزلة النبى عليه السلام هو معنى الإمامة. و أجيب بأنه

---

[1] ج: الخليف.
[2] ف ج: العم.
[3] ط: فبالتصرف.
[4] تمامه: فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ. سورة الحديد 57\15.
[5] ط: المولى.
[6] ج: إنما.
[7] أ ط: مولاه.
[8] ج: مثل.
[9] ج: المولوي.
[10] ط: و الآمر.
[11] ط - الأولى.
[12] ف: ليعترض.
[13] ج: أنه.
[14] ج: لتطابق.
[15] ط: الأولى.
[16] ج: السادس.
[17] تمامه: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. سورة التوبة 9\71.

غير متواتر، بل هو خبر واحد فى مقابلة الإجماع. كيف و قد قدح[1] فى صحته كثير من أهل الحديث و لم ينقله المحققون[2] منهم **كالبخارى و مسلم و الواقدى**. و أكثر من رواه لم يرووا المقدمة التى جعلت دليلا على أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف.[3] و بعد الصحة الرواية فمؤخرة الخبر.[4] أعنى قوله " اللهم وال من والاه" يشعر بأن المراد بالمولى هو الناصر و المحب، بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال. و ما ذكر من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى: { **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ** }[5] لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته و نصرته، ليكون أبعد عن التخصيص الذى يحتمله أكثر العمومات، و ليكون أوفى بإفادة الشرف حيث قرن[6] بموالاة النبى عليه السلام."[7] و لو سلم أن المراد بالمولى هو الأولى، فأين الدليل على أن المراد هو الأولى بالتصرف و التدبير؟ بل يجوز[8] أن يراد الأولى فى الاختصاص به و القرب منه، كما قال الله تعالى: { **إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ** }،[9] و كما تقول[10] التلامذة: "نحن أولى بأستاذنا و الاتباع نحن أولى بسلطاننا"[11]، و لا يريدون الأولوية فى التصرف و التدبير.[12] "و حينئذ لا يدل الحديث على إمامته. و لو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة و ثبوتها فى المآل، لكن من أين يلزم نفى إمامة الأئمة الثلاثة قبله؟"[13]

(و لحديث المنزلة [323و] المتواتر.)

---

[1] ط: جرح.
[2] ي أ ج: محققون.
[3] ج ط ـ بالتتصرف.
[4] ج: الخير.
[5] سورة التوبة 9\71.
[6] ط ـ قرن.
[7] شرح المقاصد 5\273-274.
[8] ط + به.
[9] تمامه: إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ. سورة آل عمران 3\68.
[10] ف ج: يقول.
[11] ط: في سلطاننا.
[12] أ ف ج: في التدبير و التصرف.
[13] شرح المقاصد 5\274.

"بيانه أن المنزلة اسم جنس أضيف فعم،[1] كما إذا عُرِّف[2] باللام بدليل صحة الاستثناء. و إذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها كونه خليفة له، و متوليا فى تدبير[3] الأمر، و متصرفا فى مصالح العامة، و رئيسا مفترض الطاعة، لو عاش بعده إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة فى حيوة موسى صلي الله عليه وسلم بوفاته. و إذ قد صرح بنفى النبوة لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة.

و أجيب بأنه غير متواتر، بل هو خبر واحد فى مقابلة الإجماع، و بمنع عموم المنازل، بل غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم[4] الإطلاق. و ربما يدعى[5] كونه معهودا معينا كغلام زيد، و ليس الاستثناء المذكور إخراجا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك إلا النبوة، بل منقطع بمعنى "لكن"، فلا يدل على العموم، كيف و من منازله[6] الأخوة في البيت[7] و لم يثبت[8] لعلى. اللهم إلا أن يقال إنها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها. و لو سلم العموم، فليس من منازل هارون الخلافة و التصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة، لأنه شريك له فى النبوة. و قوله " أخلفنى"[9] ليس[10] استخلافا، بل مبالغة و تأكيدا فى القيام بأمر القوم. و لو سلم، فلا دلالة على بقائها بعد الموت، و ليس انتفائها بموت المستخلف عزلا[11] و لا نقصا، بل ربما يكون عودا إلى حالة أكمل هى الاستقلال بالنبوة و التبليغ من الله. و تصرف[12] هرون و نفاذ أمره لو

---

[1] ج ط: يعم.
[2] ج: عرفت.
[3] ف: تدبر.
[4] ي + علي.
[5] ج: ندعي؛ ط ـ يدعى.
[6] ط: منازل.
[7] أ ج ـ في البيت؛ ف ط: في النسب.
[8] ط: لم ينسب.
[9] ط: اخلفي.
[10] ج ـ ليس.
[11] ج: عدلا.
[12] ج ط: فتصرف.

بقى بعد[1] موسى إنما يكون لنبوته، و قد انتفت النبوة فى حق على رضى الله عنه،[2] فينتفى ما يبتنى[3] عليها و يتسبب عنها."[4] و بعد اللتيا و التى لا دلالة له على نفى إمامة[5] الأئمة الثلاثة[6] قبل على رضى الله عنه.[7]

(و **لاستخلافه على المدينة**[8]) فى غزوة تبوك و عدم عزله إلى زمان وفاته (**فيعم**)[9] الأزمان[10] و الأمور (**للإجماع.**)[11] على "عدم الفصل، بل الحاجة إلى الخليفة بعد الوفاة أشد منه حال الغيبة."[12]

و أجيب بأنه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية، مع وقوع الإجماع على خلافه.

(**و لقوله عليه السلام: " أنت أخى و وصيى و خليفتى من بعدى و قاضى دينى**[13] **بكسر الدال.**)

"و أجيب بأنه خبر واحد فى مقابلة الإجماع. و لو صح لما خفى[1] على الصحابة و التابعين **[323ظ]** و المهرة المتقنين من المحدثين، سيما على و أولاده الطاهرين. و لو[2] سلم فغايته إثبات خلافته لا نفى خلافة الآخَرين."[3]

---

[1] ف ط + موت.
[2] أ: عليه السلام.
[3] ط: ينتفي.
[4] شرح المقاصد 5\275.
[5] ج ـ إمامة.
[6] ج ـ الثلاثة.
[7] أ: عليه السلام.
[8] ف: عبرة "علي المدينة" ليست بمتن.
[9] ي ج: ليس بمتن.
[10] ط + و الأوقات.
[11] ي ج: ليس بمتن.
[12] شرح المقاصد 5\276.
[13] حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة ثنا محمد بن يزيد هو أبو هشام الرفاعي ثنا عبد الله بن محمد الطهوي عن ليث عن مجاهد عن ابن عمر : قال : بينما أنا مع النبي صلى الله عليه و سلم في ظل المدينة وهو يطلب عليا رضي الله عنه إذا انتهينا إلى حائط فنظرنا فيه فنظر إلى علي وهو نائم على الأرض وقد اغبر فقال : "لا ألوم الناس يكنونك أبا تراب" فلقد رأيت عليا تغير وجهه واشتد ذلك عليه فقال : " ألا أرضيك يا علي ؟ " قال : بلى يارسول الله قال : "أنت أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبري ذمتي فمن أحبك في حياة مني فقد قضى نحبه ومن أحبك في حياة منك بعدي ختم الله له بالأمن والايمان ومن أحبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالأمن والايمان وأمنه يوم الفزع الأكبر ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الإسلام " (المعجم الكبير للطبراني 12\420)

(**و لأنه أفضل**.) من غيره من الأئمة لما سيأتى.[4] (**و إمامة المفضول قبيحة عقلا**.) و أجيب بمنع المقدمات. (**و لظهور المعجزة**) يعنى الكرامة على يده (**كقلع باب خيبر**،)[5] و عجز عن إعادته سبعون رجلا من الأقوياء. (**و مخاطبة الثعبان**) على منبر الكوفة، فسئل عنه فقال: "إنه من حكام الجن أشكل عليه مسئلة اجبته[6] عنها." (**و رفع الصخرة العظيمة عن[7] القليب**.) روى أنه رضي الله عنه لما توجه إلى صفين مع أصحابه أصابهم عطش عظيم فأمرهم أن يحفروا بقرب دير فوجدوا[8] صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فأقلعها و دحي بها مسافة بعيدة، فظهر قليب فيه[9] ماء[10] فشربوا ثم أعادها. و لما رأى ذلك صاحب الدير أسلم. (**و محاربة الجن**.) روى أن جماعة من الجن أرادوا وقوع الضرر بالنبى عليه السلام حين مسيره[11] إلى بنى[12] المصطلق، فحارب على رضى الله عنه معهم، و قتل منهم جماعة كثيرة. (**و رد الشمس و غير ذلك**.) من الوقائع التى نقلت عنه.

(**و ادعى الإمامة فيكون صادقا**.)

يعنى أنه رضي الله عنه[13] ادعى الإمامة و ظهر على وفق دعواه أمور خارقة للعادة "فيكون صادقا" فى دعواه.

---

[1] ط: خف.

[2] ط: فلو.

[3] شرح المقاصد 5\276-277.

[4] ف ج: عبارة "من غيره من الأئمة لما سيأتي" مقيدة متنا.

[5] ليس بمتن في ي ج.

[6] ط: ؟

[7] ج: على.

[8] ف: و وجدوا.

[9] ط: منه.

[10] ط ـ ماء.

[11] أ: مسيرة.

[12] ط: بين.

[13] أ: عليه السلام.

و أجيب بأنا لا نسلم أنه ادعى الإمامة قبل أبى بكر.[1] و لو سلم فلا نسلم ظهور تلك الأمور فى مقام التحدى.

ثم أراد أن يثبت إمامة على رضي الله عنه بأن يبين عدم صلوح غيره للإمامة حتى يثبت إمامته ضرورة، فذكر أولا دلائل عامة يتناولهم بأسرهم، ثم ذكر مطاعن لواحد واحد.

أما الدلائل العامة فمنها ما أشار إليه بقوله:

(**و لسبق[2] كفر غيره فلا يصلح للإمامة**) غيره (**فتعين هو**.)

و ذلك لأن النبى عليه السلام حين بعث لم يكن على رضي الله عنه بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الأئمة، فإنهم كانوا بالغين فكانوا كافرين، و الكافر ظالم لقوله تعالى: { **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ** }[3] و الظالم لا يصلح للإمامة لقوله تعالى: { **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** }[4] فى جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته.

و أجيب بأن غاية الأمر ثبوت التنافى بين الظلم و الإمامة، و لا محذور إذ[5] لم يجتمعا. و منها ما أشار إليه بقوله:

(**لقوله تعالى**: { **وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ** [6]}[7])

---

[1] ط + رضي الله عنه.

[2] ط: سبق.

[3] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ. سورة البقرة 2\254.

[4] تمامه: وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. سورة البقرة 2\124.

[5] ي ف ط: إذا.

[6] يكى جامع= صابرين.

[7] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ. سورة التوبة 9\119.

مضمون الآية الكريمة هو الأمر بمتابعة المعصومين، لأن الصادقين هم المعصومون، و غير علي رضي الله عنه[1] من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق، [**324**و] فالمأمور بمتابعته إنما هو على رضى الله عنه.[2] و أجيب بمنع المقدمات. و منها ما أشار إليه بقوله:

(**و لقوله تعالى:**) { **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** })[3] أمر بإطاعة المعصومين[4] لأن "أولى الأمر" لا يكونون إلا معصومين، لأن تفويض أمور المسلمين إلى غير المعصوم[5] قبيح عقلا.[6] و غير على غير معصوم بالاتفاق، فالأمر بإطاعته لا غير. و أجيب بمنع المقدمات.

[عدم صلاحية غير أمير المؤمنين علي (عليه السلام) للإمامة]

(**و لأن الجماعة**[7] **غير على رضى الله عنه**[8] **غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم.**) هذا تكرار لما سبق آنفا، فكأنه[9] من طغيان القلم.

[أبو بكر بن ابي قحافة رضى الله عنه]

(و)[1] أما مطاعن أبى بكر رضى الله عنه[2] فمنها: أنه[3] (**خالف أبو بكر كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله بخبر رواه هو.**[4])

---

[1] أ ط - رضي الله عنه.

[2] أ: عليه السلام.

[3] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. سورة النساء 4\59.

[4] ح: بالطاعة المعصومين.

[5] ف: المعصومين.

[6] أ ح - عقلا.

[7] ج - الجماعة.

[8] أ: عليه السلام.

[9] ط: و كأنه.

و هو "نحن[5] معاشر الأنبياء لا نورث ما[6] تركناه صدقة"[7] و تخصيص الكتاب إنما يجوز بالخبر[8] المتواتر، دون الآحاد.

و أجيب بأن خبر الآحاد[9] و إن كان ظنى[10] المتن، فقد يكون قطعى الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة، و إن كان قطعي[11] المتن جمعا بين الدليلين، و تمام تحقيق ذلك فى أصول الفقه. على أن الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه و سلم[12] إن لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء فى كونه بمنزلته، فيجوز للسامع المجتهد أن يخصص به عام الكتاب.

(و)[13] منها أنه[14] (**منع فاطمة رضى الله عنها**[15] **فدك**) و هى قرية بخيبر (**مع ادعاء النحلة لها و شهد بذلك**[16] **على رضى الله عنه**[1] **و أم أيمن**.) فلم يصدقهم (**و صدق الأزواج**) أى أزواج[2] النبى صلى الله

---

[1] ج: لفظ "و" ليست بمتن.

[2] أ. رضي الله عنه.

[3] ج: لفظ "انه" وردت متنا.

[4] أ: لفظ هو ليس بمتن.

[5] ط. نحن.

[6] أ: فيما؛ ج: مما.

[7] روي هدا الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري: "حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَام أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَطْلُبُ صَدَقَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي بِالْمَدِينَةِ وَفَدَكٍ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمُسِ خَيْبَرَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ يَعْنِي مَالَ اللَّهِ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَزِيدُوا عَلَى الْمَأْكَلِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صَدَقَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَأَعْمَلَنَّ فِيهَا بِمَا عَمِلَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ ثُمَّ قَالَ إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا يَا أَبَا بَكْرٍ فَضِيلَتَكَ وَذَكَرَ قَرَابَتَهُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَقَّهُمْ فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي" (صحيح البخاري، كِتَاب الْمَنَاقِبِ 36 ؛ صحيح مسلم كِتَاب الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ15)

[8] ج: بخبر.

[9] ج ط: الواحد.

[10] ط: ؟

[11] ي أ: قطع.

[12] ج + و.

[13] ج: لفظ "و" ليست بمتن.

[14] ج: لفظ " أنه" وردت متنا.

[15] أ: عليها السلام؛ ف نسخة + فدك؛ ط. رضي الله عنها.

[16] ف: لفظ بذلك ليس بمتن.

الله عليه و سلم (**فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد.**[3]) و مثل هذا الجور و الميل لا يليق بالإمام (و **لهذا ردها عمر بن عبد العزيز**) أى فدك إلى أولاد فاطمة رضي الله عنها.[4]"[5]

(**و أوصت**) فاطمة[6] (**أن لا يصلى عليها أبو بكر فدفنت ليلا.**)

فإن هذين الأمرين أعنى رد عمر بن عبد العزيز فدك إلى أولاد فاطمة[7] و وصيتها حين[8] احتضرت أن لا يصلى[9] أبو بكر يدلان على أنه ظلم فاطمة رضي الله عنها.[10]

و أجيب "بأنه لو سلم صحة ما ذكر[11] فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل و إمرأة، و إن فرض عصمة المدعى[12] و الشاهد، و له[13] الحكم بما علمه يقينا و إن لم يشهد به شاهد."[14] و منها ما أشار إليه بقوله:[15]

(**و لقوله: أقيلونى فلست بخيركم و على**[16] **فيكم.**)

بيان ذلك أنه إذا[17] كان صادقا فى هذا الكلام لم يصلح للإمامة [**324**ظ] و إن كان كاذبا لم يصلح أيضا لاشتراط العصمة فى الإمامة. و منها ما أشار[1] بقوله:

---

[1] أ: عليه السلام.

[2] ف: عبارة "أي أزواج" مقيدة متنا.

[3] أ: عبارة "من غير شاهد" ليست بمتن.

[4] أ: عليها لسلام؛ ط ـ رضي الله عنها.

[5] شرح المقاصد 5\278.

[6] ف ج: مقيد متنا.

[7] ط + رضي الله عنهم.

[8] ط: حسن.

[9] ف ج + عليها.

[10] أ: عليها لسلام.

[11] أ: ذكره.

[12] أ: الداعي.

[13] ط: فله.

[14] شرح المقاصد 5\279.

[15] ط: لقوله.

[16] ط + رضي الله عنه.

[17] ط: إن.

(و لقوله:[2] إن له شيطانا يعتريه.)

يعنى أنه قال: "إن لى شيطانا يعترينى، فإن استقمت فأعينونى، و إن عصيت جنبوبى."[3] و بيانه كما فى المتقدم من أنه إن[4] كان صادقا لم يصلح[5] للإمامة و إن كان كاذبا لم يصلح أيضا لانتفاء العصمة. و أجيب بأنه على تقدير صحته، قصد به التواضع و هضم النفس و قد ورد فى الحديث: " إن كل مولود له شيطان"[6] و قوله: " إن عصيت" شرطية لا يقتضى صدقها وقوع الطرفين. منها[7] ما أشار إليه بقوله:

(و لقول عمر كانت بيعة أبى بكر فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.[8])

يعنى أنها كانت فجأة عن خطإ، لا عن تدبير[9] و ابتناء على أصل.

---

[1] أ ف ج + إليه.

[2] ط + عليه السلام.

[3] روي بألفاظ مختلفة: "عن الحسن أن أبا بكر الصديق خطب فقال : أما واللهما أنا بخيركم ولقد كنت لمقامي هذا كارها ، ولوددت أن فيكم من يكفيني أفتظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن لا أقوم بها ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعصم بالوحي ، وكان معه ملك ، وإن لي شيطانا يعتريني فإذا غضبت فاجتنبوني أن لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم (1) ألا فراعوني ، فان استقمت فأعينوني وإن زغت فقوموني." (كنز العمال للهندي 590/5)

[4] ج ـ إن.

[5] ط + من أنه كان صادقا لم يصلح.

[6] روي هذا احديث بألفاظ مختلفة: "أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي ثنا أبو بكر محمد بن عيسى الطرسوسي ثنا سعيد بن أبي مريم أنبأ يحيى بن أيوب حدثني عمارة بن غزية قال : سمعت أبا النضر يقول : سمعت عروة بن الزبير يقول : قالت عائشة زوج النبي صلى الله عليه و سلم : فقدت رسول الله صلى الله عليه و سلم و كان معي على فراشي فوجدته ساجدا راصا عقبيه مستقبلا بأطراف أصابعه القبلة فسمعته يقول : أعوذ برضاك من سخطك و بعفوك من عقوبتك و بك منك أثني عليك لا أبلغ كل ما فيك فلما انصرف قال : يا عائشة أخذك شيطانك فقلت : اما لك شيطان ؟ قال : ما من آدمي إلا له شيطان فقلت : و إياك يا رسول الله ؟ قال : و إياي لكني أعانني الله عليه فأسلم." (المستدرك للحاكم النيسابوري، كتاب الإمامة و صلاة الجماعة باب التأمين 2؛ - سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحيض باب ما جاء في ضم العقبين في السجود 249)

[7] أ ف ط: و منها.

[8] ف: فاقيلوه؛ ط: فأقبلوه؛ روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري: "فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ لَكَ فِي فُلَانٍ يَقُولُ لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ لَقَدْ بَايَعْتُ فُلَانًا فَوَاللَّهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ فَغَضِبَ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ." (صحيح البخاري، كِتَاب الْحُدُودِ بَاب رَجْمِ الْحُبْلَى مِنْ الزِّنَا إِذَا أَحْصَنَتْ 32)

[9] أ ج ط: تدبر.

و أجيب "بأن المعنى أنها كانت فجأة و بغتة وقى الله شر الخلاف[1] الذى كاد يظهر عندها، فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة، و كيف يتصور منه القدح فى إمامة أبى بكر مع ما علم من مبالغته فى تعظيمه و فى انعقاد البيعة له[2] و من صيرورته خليفة باستخلافه."[3]

(و) منها أنه[4] (**شك عند موته فى استحقاقه للإمامة**) "حيث قال: " وددت أنى سألت رسول الله عليه السلام عن هذا الأمر فيمن هو، و كنا لا ننازع أهله." و أجيب بمنع صحة الخبر. و على تقدير صحته،[5] أراد به المبالغة فى طلب الحق و نفى الاحتمال البعيد."[6]

"(و) منها أنه[7] (**خالف الرسول عليه السلام فى الاستخلاف**.)

[8]و الرسول عليه السلام مع أنه أعرف بالمصالح و المفاسد و أوفر شفقة على الأمة[9] لم يستخلف أحدا.

و أجيب بأنا لا نسلم أنه لم يستخلف أحدا،[10] بل استخلف إجماعا. أما عند الأشاعرة فأبا بكر،[11] و أما عند الشيعة فعليا."[12]

(و) منها أنه خالف الرسول[13] (**فى تولية من عزله**.)[14]

فإنه ولى عمر جميع أمور المسلمين مع أن النبى عليه السلام عزله بعدما ولاه أمر الصدقات.

---

[1] ط: شرا بخلاف.

[2] ج ـ له.

[3] شرح المقاصد 5\281.

[4] ج : لفظ "أنه" وردت متنا.

[5] ط ـ صحته.

[6] شرح المقاصد 5\280.

[7] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.

[8] ج + عندهم.

[9] ط: و توفر شفقته على الإمامة.

[10] ط ـ و أجيب بأنا لا نسلم أنه لم يستخلف أحدا.

[11] ط + رضي الله عنه.

[12] شرح المقاصد 5\279-280.

[13] ج: عبارة "أنه خالف الرسول" وردت متنا.

[14] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

و أجيب بأنا "لا نسلم أنه[1] عزل، بل انقضى توليته بانقضاء شغله، كما إذا وليت أحدا عملا فأتمه[2] فلم يبق[3] عاملا، فإنه ليس من العزل فى شيئ. و أيضا لا نسلم أن مجرد فعل ما لم يفعله النبى عليه السلام مخالفة له[4] و ترك[5] لاتباعه، و إنما المخالفة إذا فعل ما نهى عنه أو ترك [325و] ما أمر به.[6]"[7]

(و) منها أنه خالف الرسول عليه السلام (**فى التخلف عن جيش أسامة**[8] **مع علمهم بقصد البعد**[9])

أمر النبى عليه السلام أبا بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم[10] فى أن ينفذوا جيش أسامة، فإنه قال فى مرضه: " الذى قضى فيه نحبه[11] نفذوا جيش أسامة."[12] و كان الثلاثة فى جيشه و فى جملة من يجب عليه النفوذ معه، و لم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبى عليه السلام لأن غرضه[13] (**من التنفيذ**)[14] من المدينة[15] بعد الثلاثة عنها، بحيث لا يتواثبوا على الإمامة بعد موت النبى و لهذا جعل الثلاثة فى الجيش و لم يجعل عليا. و أجيب بمنع صحة ذلك.

---

[1] ج: أنه.

[2] ج: قائمة.

[3] ج: تبق.

[4] ج ـ له.

[5] ج: تركا.

[6] أ ـ به.

[7] شرح المقاصد 5\280.

[8] ط: إمامة.

[9] أ: النغد؛ ف: إليه.

[10] أ ج ط ـ رضي الله عنهم.

[11] ج: لربه.

[12] "حدثنا محمد بن العباس الأخرم الأصبهاني ثنا أبو حفص عمرو بن علي ثنا أبو داود ثنا شيبان بن عبد الرحمن عن جابر عن أبي جعفر محمد بن علي بن حسين عن أبيه : عن جده أن رسول الله صلى الله عليه و سلم أوصى عند موته بثلاث أوصى أن ينفذ جيش أسامة ولا يسكن معه المدينة إلا أهل دينه قال محمد ونسيت الثالثة" (المعجم الكبير لطبراني130/3)

[13] ي ـ لأن غرضه.

[14] أ ف ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

[15] ي ـ من المدينة.

(**و ولى أسامة عليهم فهو أفضل**[1] **و على**[2] **لم يول**[3] **عليه أحدا و هو أفضل من أسامة.**)

يعنى فى تولية أسامة عليهم دليل على تفضيله[4] عليهم و لا شك لأحد فى أن عليا رضي الله عنه[5] أفضل من أسامة فعلى[6] أفضل منهم[7] فهو المتعين للإمامة.

و أجيب بأن تولية أسامة عليهم لو ثبت، فلعله[8] لغرض غير الأفضلية مثل كونه أعلم بقيادة[9] الجيش.

(و) منها أن أبا بكر رضي الله عنه (**لم يتول عملا فى زمانه**) عليه السلام[10] و بعثه النبى إلى مكة (**و أعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس**[11] **فنزل جبريل و أمر برده و أخذ السورة منه و أن لا يقرأها إلا هو أو واحد**[12] **من أهله فبعث بها**[13] **عليا.**)[14]

و أمره أن يأخذ منه السورة[15] و يقرأها إلى[16] أهل مكة. و أجيب بأنا لا نسلم أنه لم يتول عملا فى حيوة النبى عليه السلام فإنه أمره[17] على الحجيج فى سنة تسع من الهجرة، و استخلفه[18] فى الصلاة فى مرضه و صلى خلفه. و أيضا لا نسلم أنه عزله عن قرائة سورة براءة، بل المروى أنه ولاه الحج، و أردفه

---

[1] ج: و هو أفضلهم.
[2] ط + رضي الله عنه.
[3] ج: يولي.
[4] ج: فضله؛ ط: تفضله.
[5] أ ج ط ـ رضي الله عنه.
[6] ط + رضي الله عنه.
[7] ط + عنهم.
[8] ج: فعله.
[9] ج: بقياد.
[10] عبارة "عليه السلام" مقيدة متنا.
[11] أ ف: عبارة " ليقرأ علي الناس" ليست بمتن.
[12] ج: أحد.
[13] ط: فيها.
[14] ج : ما بين القوسين ليس بمتن.
[15] أ + منه.
[16] أ ج ط: على.
[17] ج: أمر.
[18] ف: و استخلثه.

بعلي[1] لقرائة سورة براءة و[2] قال: " لا يؤدى عنى إلا رجل منى."[3] و ذلك لأن عادة العرب أنهم إذا أخذوا المواثيق و العهود كان لا يفعل ذلك إلا صاحب العهد أو رجل من بنى أعمامه، فجرى رسول الله صلى الله عليه و سلم على سابق عهدهم.

(و) منها (**أنه**[4] **لم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق و أحرق بالنار.**) فجأة[5] السلمى و[6] قد نهى النبى عليه السلام عن ذلك، و قال: " لا يعذب بالنار إلا رب النار."[7]

(**و لم يعرف الكلالة.**)

و هى من لا والد له و لا ولد، و كل وارث ليس بوالد و لا ولد.[8] فإنه سئل عنها فلم يقل فيها. ثم قال: " أقول فى الكلالة برأيى فإن أصبت فمن الله و إن أخطأت فمن الشيطان.

(**و لا ميراث الجدة**)

"سألته جدة عن ميراثها قال: " لا أجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه " فأخبره المغيرة و محمد بن سلمة أن النبى صلي الله عليه و سلم أعطاها السدس."[9]

(**و اضطرب فى كثير من**[10] **أحكامه.**)

و كان يستفتى الصحابة [**325**ظ] و هذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح الإمامة.[1]

---

[1] ط + رضي الله عنه.

[2] ط - و.

[3] المعجم الكبير للطبراني 97/12

[4] ف: ليس بمتن.

[5] ط: فجائت.

[6] ف نسخة + قال.

[7] "حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا مُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِزَامِيُّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ الْأَسْلَمِيُّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّرَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ قَالَ فَخَرَجْتُ فِيهَا وَقَالَ إِنْ وَجَدْتُمْ فُلَانًا فَأَحْرِقُوهُ بِالنَّارِ فَوَلَّيْتُ فَنَادَانِي فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنْ وَجَدْتُمْ فُلَانًا فَاقْتُلُوهُ وَلَا تُحْرِقُوهُ فَإِنَّهُ لَا يُعَذِّبُ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ." (سنن أبي داود كِتَاب الْجِهَاد ○ بَاب فِي كَرَاهِيَةِ حَرْقِ الْعَدُوِّ بِالنَّارِ 154)

[8] أ ط - و هى من لا والد له و لا ولد و كل وارث ليس بوالد و لا ولد.

[9] شرح المقاصد 5\280.

[10] أ ف: عبارة " في كثير من" ليست بمتن؛ ج: عبارة "كثيرة من" ليست بمتن.

و أجيب عنه بأنه إن أريد به أنه ما كان جميع أحكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم، و لكن ليس هذا[2] من خواص أبى بكر، بل جميع الصحابة مشاركون له فى هذا المعنى. و لا يقدح ذلك فى استحقاق الإمامة. و إن أريد به أنه لم يكن من أهل الاجتهاد فى المسائل الشرعية، و القدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع. و قطع يسار سارق[3] لعله من غلط الجلاد، و أضيف إليه، لأن أصل القطع كان بأمره. و يحتمل أنه كان[4] ذلك فى المرة[5] الثانية[6] علي ما هو رأى أكثر الفقهاء. و إحراقه[7] فجأة بالنار من غلطه فى اجتهاده، فكم مثله للمجتهدين. و أما مسئلة الكلالة و الجدة فليس بدعا من المجتهدين، إذ يبحثون عن مدارك الأحكام و يسألون من أحاط[8] بها علما، و لهذا رجع على[9] فى بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر و ذلك[10] لا يدل على عدم علمه بأحكام الشرع.

(و) منها أنه[11] (**لم يحد خالدا و لا اقتص منه.**)

حيث قتل مالك بن نويرة، و هو مسلم، طمعا فى التزوج[12] بإمرأته لجمالها و لذلك تزوج بها[13] من ليلته و ضاجعها. فأشار عليه[14] عمر[15] بقتله قصاصا[1] فقال: " لا أغمد[2] سيفا شهره الله تعالى على الكفار" و أنكر عمر[3] عليه ذلك[4] و قال لخالد: " لإن وليت الأمر لأقتلنك[5] به."

---

[1] أ ج ط: للإمامة.
[2] ف ط: هذا ليس.
[3] ج: السارق.
[4] أ: كا.
[5] ي: مرة.
[6] ي ج ط: الثالثة.
[7] ي أ ج ط: إحراق.
[8] ط: أحاطه.
[9] ط + رضي الله عنه.
[10] ي أ ف ط: كذلك.
[11] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.
[12] ف: تروج.
[13] ط: لها.
[14] ط: إليه.
[15] ط + رضي الله عنه.

و أجيب عنه بأنا لا نسلم أنه وجب على خالد الحد و القصاص فإنه قد قيل: أن خالدا إنما قتل مالكا لأنه تحقق منه الردة، و تزوج بإمرأته فى دار الحرب، لأنه من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم. و قيل: إن خالدا لم يقتل مالكا،[6] بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه أنه ارتد و كانت[7] زوجته مطلقة منه[8] و قد انقضت[9] عدتها. و إنكار عمر[10] عليه لا يدل على قدحه فى إمامة أبى بكر و لا على قصده إلى القدح فيها،[11] بل إنما أنكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض.

(و) منها أنه[12] (**دفن فى بيت رسول الله**[13] **صلى الله عليه و سلم و قد نهى الله تعالى** [14]**دخوله فى حيوته.**) بغير إذن النبى عليه السلام.

و أجيب عنه بأن الحجرة كانت ملكا لعائشة رضى الله عنها و قد دفن فيها بإذنها[15] و المنع عن[16] دخول المؤمنين بيت النبى بغير إذنه حال حيوته لا يقتضى عدم دفن أبى بكر فى بيته إذا كان[17] ملكا [**326**و] لغيره.

---

[1] ط: مصاص.
[2] ط: أغمر.
[3] ط + رضي الله عنه.
[4] ف ـ ذلك.
[5] ي أ ف ط: لأقيدنك.
[6] ج ـ مالكا.
[7] ج: فكانت.
[8] ج ـ منه.
[9] ط: انقض.
[10] ط + رضي الله عنه.
[11] ط: إلى القرح منها.
[12] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.
[13] ي ـ الله.
[14] ج + عن.
[15] ط: بأنها.
[16] أ ف ج: من.
[17] ج ـ كان.

(و) منها أنه[1] (**بعث إلى بيت أمير المؤمنين)** رضي الله عنه[2] **(لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار و فيه فاطمة[3] و جماعة من بنى هاشم.**)

و أجيب عنه بأن تأخر على رضى الله عنه[4] عن بيعة أبى بكر لم يكن عن شقاق و مخالفة، و إنما كان لعذر و طر[5] و[6] أمر. و لهذا اقتدى به و أخذ من عطائه و كان منقادا له فى جميع أوامره و نواهيه معتقدا صلاحيته للإمامة، و صحة بيعته و قال: " خير هذه الأمة بعد النبى[7] أبو بكر و عمر.[8]"[9]

(و) منها أنه (**رد[10] عليه الحسنان لما بويع.[11]**)

روى أنه لما صعد أبو بكر[12] المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن و الحسين رضى الله عنهما[13] و قالا: " هذا مقام جدنا[14] و لست له أهلا." و أجيب بمنع صحة الرواية.

(و) منها أنه[15] (**ندم[16] على كشف بيت فاطمة رضى الله عنها.[17]**)

و قال: " ليتنى تركت بيت فاطمة رضي الله عنها[1] فلم[2] أكشفه."[3] و هذا يدل على خطائه فى ذلك. و أجيب[4] بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات.

---

[1] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.
[2] أ ف ج: مقيد متنا؛ أ: عليه السلام.
[3] ط + رضي الله عنها.
[4] أ: عليه السلام.
[5] أ ف: طرء.
[6] أ - و.
[7] أ ج ط: النبين.
[8] ط + رضي الله عنهما.
[9] مسند أحمد بن حنبل 344/2.
[10] ط: ر.
[11] ج: عبارة "لما بويع" ليست بمتن.
[12] ط + رضي الله عنه.
[13] أ: عليهما السلام؛ ط - رضي الله عنهما.
[14] ط: جد.
[15] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.
[16] ي: ليس بمتن.
[17] أ: عليها السلام.

[عمر بن الخطاب رضى الله عنه]

(**و أما**)[5] مطاعن (**عمر**)[6]

فمنها[7] أنه (و[8] **أمر عمر**[9] **برجم إمرأة حاملة**[10] **و أخرى مجنونة فنهاه علي**) رضى الله عنه.[11]

و[12] قال فى الأول: "إن كان[13] لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها.[14]"[15] و قال فى الثانية:[16] " القلم مرفوع عن المجنون."

(**فقال**[17] **عمر**:[18] " **لولا على لهلك عمر**"[19])[20]

---

[1] أ ج ط - رصي الله عنها.

[2] أ: و لم.

[3] روي كذا: "أني لم أكن أكشف بيت فاطمة وتركته وإن كانوا قد غلقوه." (كنز العمال للهندي 632/5)

[4] ف + عنه.

[5] أ ف ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

[6] أ ف ج: ما بين القوسين ليس بمتن؛ ج + رضي الله عنه.

[7] ط - فمنها.

[8] أ ف ج ط - و.

[9] ج - عمر.

[10] أ: حامل.

[11] أ: عليه السلام، مقيد متنا؛ ف ج: مقيد متنا.

[12] ج - و.

[13] ط + و.

[14] ي - حملها.

[15] روي بألفاظ مختلفة: "إن كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل." (سنن الدارقطني، كتاب النكاح باب المهر 1)

[16] ط: الثاني.

[17] ج: و قال.

[18] ط + رضي الله عنه.

[19] ط - لولا على لهلك عمر.

[20] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

و أجيب عنه[1] بأنه[2] لم يعلم الحمل و الجنون[3] و قوله: " لولا على لهلك عمر" باعتبار عدم مبالغته فى البحث[4] عن حالهما، يعنى لو لم ينبه[5] عليّ على تلك الحالة و رجمتا لكان يناله من الأسف على ترك المبالغة فى البحث[6] حالة هو أفزع من حالة الهلاك.

(و) منها أنه[7] (**تشكك**[8] **فى موت النبى عليه السلام**.)

حين قبض[9] فقال: " والله ما مات محمد و لا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدى رجال و أرجلهم."[10] و لم يسكن إلى موت النبى صلى الله عليه و سلم.

(**حتى تلا عليه**[11] **أبو بكر { إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ }**[12] **فقال: " كأنى لم أسمع هذه الآية."**[13])

---

[1] ف نسخة: عنه.

[2] ي + لو.

[3] أ ـ الجنون؛ ط: الجهل و الجنون..

[4] أ + عليه.

[5] ج: ينته.

[6] ط ـ عن حالهما يعنى لو لم ينبه عليّ على تلك الحالة و رجمتا لكان يناله من الأسف على ترك المبالغة فى البحث.

[7] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.

[8] ج: يشكك.

[9] ف: عبارة "حين قبض" مقيدة متنا.

[10] روي بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري: "حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ وَأَبُو بَكْرٍ بِالسُّنْحِ قَالَ إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي بِالْعَالِيَةِ فَقَامَ عُمَرُ يَقُولُ وَاللَّهِ مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ وَقَالَ عُمَرُ وَاللَّهِ مَا كَانَ يَقَعُ فِي نَفْسِي إِلَّا ذَاكَ وَلَيَبْعَثَنَّهُ اللَّهُ فَلَيَقْطَعَنَّ أَيْدِيَ رِجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَكَشَفَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَبَّلَهُ قَالَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي طِبْتَ حَيًّا وَمَيِّتًا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُذِيقُكَ اللَّهُ الْمَوْتَتَيْنِ أَبَدًا ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ أَيُّهَا الْحَالِفُ عَلَى رِسْلِكَ فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ جَلَسَ عُمَرُ فَحَمِدَ اللَّهَ أَبُو بَكْرٍ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ أَلَا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ وَقَالَ: { إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ}وَقَالَ: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ." (صحيح البخاري، كِتَاب الْمَنَاقِبِ بَاب قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا 29)

[11] ج ـ عليه.

[12] سورة الزمر 39\30.

[13] "{وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ } حَتَّى فَرَغَ مِنْ الْآيَةِ فَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ فَقَالَ عُمَرُ وَإِنَّهَا لَفِي كِتَابِ اللَّهِ مَا شَعَرْتُ أَنَّهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ عُمَرُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ هَذَا أَبُو بَكْرٍ وَهُوَ ذُو شَيْبَةِ الْمُسْلِمِينَ فَبَايِعُوهُ فَبَايَعُوهُ." (مسند الإمام أحمد بن حنبل 43\34 25841)

و أجيب بأن قصته فى حال موت النبى صلي الله عليه و سلم لا تدل[1] على جهله بالقرآن. "فإن تلك الحالة كانت حالة تشويش البال و اضطراب الأحوال و الذهول عن الجليات"[2] و الغفلة عن الواضحات، حتى أنه قيل[3] إن[4] بعض الصحابة فى تلك الحالة طرأ عليه الجنون، و بعضهم صار أعمى،[5] و بعضهم صار أخرس، و بعضهم هام على وجهه[6] و بعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام "و فى قوله: " كأنى لم أسمع" دلالة [**326**ظ] علي أن[7] سمعها و علمها، لكن ذهل عنها. و يحتمل أنه فهم من قوله تعالى: { **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ** }،[8] و قوله: { **لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ** }[9] أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور و ظهورها غاية الظهور."[10]

(و) منها أنه[11] (**قال: كل الناس**[12] **أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال**[13] **لما منع من المغالات**[14] **فى الصداق**.)

"روى أنه قال يوما فى خطبته: "من غالى فى صداق إبنته جعلته فى بيت المال" فقالت له إمرأة: " كيف تمنعنا ما أحل الله تعالي فى كتابه بقوله تعالى: { **وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا** }.[1] فقال هذا القول." [2]

---

[1] ج: لا يدل.
[2] شرح المقاصد 5\282.
[3] ي ف ط: نقل.
[4] ط: عن.
[5] ي - و بعضهم صار أعمي.
[6] ي: جهة.
[7] ف ج: أنه.
[8] تمامه: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. سورة التوبة 9\33.
[9] تمامه: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. سورة النور 24\55.
[10] شرح المقاصد 5\282.
[11] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.
[12] ي أ ف ط - الناس.
[13] ي أ ط : لفظ "في الحجال" ليست بمتن.
[14] ج: المقالات.

و أجيب بأنه لم ينه[3] نهى تحريم، بل إنما نهاه على معنى أنه و إن كان جائزا شرعا فتركه أولى، نظرا إلى أمر المعاش. و قوله: " كل الناس أفقه من عمر" فعلى[4] طريق التواضع[5] كسر النفس.

(و) منها أنه[6] (**أعطى أزواج النبى و أقرض**[7] **و منع**[8] **أهل البيت من خمسهم و)** منها أنه (**قضى الحد بمائة قضيب**[9] و) منها أنه (**فضل فى القسمة و العطاء**[10]) المهاجرين على الأنصار، و الأنصار على غيرهم، و العرب على العجم. و لم يكن ذلك فى زمن النبى صلي الله عليه و سلم.

(و) منها أنه (**منع المتعتين.**)

فإنه صعد المنبر، و قال: " أيها الناس[11] ثلاث كن على عهد رسول الله صلي الله عليه و سلم أنا أنهى[12] عنهن و أحرمهن و أعاقب عليهن، و هى متعة النساء و متعة الحج و حى على خير[13] العمل." [14]

---

[1] تمامه: وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا. سورة النساء 4\20.

[2] روي بألفاظ مختلفة: "عن مسروق قال: ركب عمر المنبر فقال: لا أعرف من زاد الصداق على أربعمائة درهم، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإنما الصدقات فيما بينهم أربعمائة درهم فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى أو مكرمة لما سبقتموهم إليها - ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين! نهيت الناس أن يزيدوا في صدقاتهن على أربعمائة درهم؟ قال: نعم، قالت أما سمعت الله يقول في القرآن {وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً} الآية فقال: اللهم غفرا، كل الناس أفقه من عمر! ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس! إني كنت نهيتكم أن تزيدوا في صدقاتهن على أربعمائة، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب أو ما طابت نفسه فليفعل." (كنز العمال للهندي 16\578)

[3] ط: ينتبه.

[4] ط: معنى.

[5] أ ف + و.

[6] ج: لفظ "أنه" وردت متنا.

[7] ف: افترض.

[8] ط + فاطمة.

[9] ط: و منها أنه قضى في الحد بمائة قضت.

[10] ي ف: ليس بمتن.

[11] أ: يا يها الناس؛ ف: يا أيها الناس.

[12] ي: نهي.

[13] ط: غير.

[14] "مُتْعَتَانِ كَانَتَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْهَى عَنْهُمَا وَأُعَاقِبُ عَلَيْهِمَا، مُتْعَةُ النِّسَاءِ وَمُتْعَةُ الْحَجِّ." (كنز العمال للهندي، البرهان 45797، 16\519)

و أجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه، فإن مخالفة المجتهد[1] لغيره فى المسائل الاجتهادية ليس ببدع.

(و) منها أنه (**حكم فى الشورى بضد الصواب**.)

فإنه خالف النبى عليه السلام حيث لم يفوض تعيين[2] الإمام إلى اختيار الناس، و خالف أبا بكر[3] حيث لم ينص على إمامة[4] واحد معين، فاختار الشورى و جعل الإمامة فى ستة نفر.

و أجيب بأن ذلك ليس من المخالفة فى شيئ كما مر من أن تنصيص أبى بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبى عليه السلام.

(و) منها أنه (**خرق كتاب فاطمة**.)

على ما روى من أن فاطمة لما طالت المنازعة بينها و بين أبى بكر[5] رد أبو بكر عليها فدك و كتب لها بذلك كتابا فخرجت و الكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها، فأخذ منها الكتاب و خرقه،[6] و دخل على أبى بكر [**327**و] و عاتبه[7] على ذلك و اتفقا على منعها عن فدك.

و أجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر[8] كيف[9] و لم يروه[10] أحد من الثقات.

---

[1] أ: المجتهدين.
[2] ج: تعين.
[3] أ: أبو بكر؛ ط: أبي بكر.
[4] ي: إمامته.
[5] ط + رضي الله عنهما.
[6] ج: حرقه.
[7] ج: عابته.
[8] ط: الحد.
[9] ي - كيف.
[10] ط: لم يرو.

[عثمان بن عفّان رضى الله عنه]

(**و أما**[1]) مطاعن عثمان فمنها أنه (**ولى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا فى أمر المسلمين ما أحدثوا**[2].)

فإنه ولى الوليد بن عتبة و ظهر منه شرب الخمر، و صلى بالناس، و هو سكران. و استعمل سعيد بن العاص على كوفة،[3] فظهر منه ما أخرجه به[4] أهل الكوفة. و ولى عبد الله[5] بن أبى سرح[6] مصر فأساء التدبير فشكاه[7] أهلها و تظلموا[8] منه. و ولى معاوية الشام[9] فظهر منه الفتن العظيمة.

و أجيب عنه بأنه إنما ولى من وليه[10] لظنه أنه من[11] أهل الولاية، "و لا اطلاع[12] على السرائر، و إنما عليه الأخذ بالظاهر، و العزل[13] عند تحقق الفسق، و معاوية كان على الشام فى زمن عمر أيضا، و إنما ظهر[14] منه الفتن فى زمان على."[15]

(**و**) منها أنه (**آثر أهله**) و أقاربه[16] (**بالأموال**) العظيمة.[17]

---

[1] أ: لفظ "أما" ليست بمتن؛ ج: لفظ " و أما" ليست بمتن..

[2] ي: لفظ ما أحدثوا ليس بمتن.

[3] ج: الكوفة.

[4] أ ف ج ـ به.

[5] ي: لله.

[6] ي أ ط + شرح؛ ف + سرج.

[7] ي: يشكاه.

[8] ط: تظلموه.

[9] ي: الشامى.

[10] ط: ولاه.

[11] أ ج ط ـ من.

[12] أ ف ج + له.

[13] ط: ؟

[14] ج: يظهر.

[15] شرح المقاصد 5\285-286.

[16] ف ج: لفظ "و أقاربه" وردت متنا.

[17] ف ج: لفظ "العظيمة" وردت متنا.

و فرقها عليهم مبذرا[1] فى التفريق، حتى نقل أنه دفع إلي أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار.

و أجيب بأنها لم يكن من بيت المال، بل من خاصة نفسه، و تموله و ثروته مشهور. و إيثار أقاربه بأموال خاصة[2] مسستحسن شرعا و عرفا.

(و) منها أنه (**حمى الحمى**[3] **لنفسه**) عن المؤمنين، و ذلك خلاف الشرع، لأن النبى صلى الله عليه و سلم جعل الناس فى الماء و[4] الكلاء شرعا.

و أجيب بأن[5] أخذ[6] الحمى لم يكن لنفسه، بل لنعم الصدقة و الجزية و الضوال و كان ذلك فى زمن الشيخين أيضا، إلا[7] أنه زاد فى عهد عثمان لازدياد شوكة الإسلام.

(و) منها أنه (**وقع منه أشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى**[8] **مات و أحرق مصحفه، و ضرب عمارا حتى أصابه فتق، و ضرب أبا ذر، و نفاه إلى الربذة.**)

و أجيب بأن ضرب ابن مسعود، إن صح، فقد قيل: إنه لما أراد عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد يرفع الاختلاف بينهم فى كتاب الله طلب مصحفه[9] منه فأبى ذلك مع ما[10] كان فيه من الزيادة و النقصان، و لم يرض أن يجعل موافقا لما اتفق عليه أجلة الصحابة فأدبه عثمان لينقاد. و لا نسلم أنه مات من ذلك.

---

[1] ي: مبذر.
[2] ج + به.
[3] أ: لفظ "الحمي" لا يوجد في المتن.
[4] ج - و.
[5] ج: أن.
[6] ط + أخذ.
[7] ج: لا.
[8] ط: حا.
[9] ي: مصحف.
[10] ط: من.

و ضرب عمار كان لما روى أنه دخل عليه و أساء عليه الأدب و أغلظ له فى القول بما[1] لا يجوز الاجتراء بمثله[2] على الأئمة و للإمام التأديب [237ظ] لمن أساء الأدب عليه، و إن[3] أفضى ذلك إلى هلاكه، فلا إثم عليه، لأنه وقع من ضرورة فعل ما هو[4] جائز له. كيف و إن ما ذكره لازم على الشيعة حيث أن عليا رضي الله عنه[5] قتل أكثر الصحابة فى حربه فإذا جاز القتل لمفسدة جاز التأديب بالطريق الأولى.

و ضرب أبا ذر لأنه قد بلغه أنه كان فى الشام إذا صلى الجمعة، و أخذ الناس فى مناقب الشيخين يقول لهم:[6] أرأيتم ما أحدث الناس بعدهما، شيدوا البنيان،[7] و لبسوا الناعم، و ركبوا الخيل، و أكلوا الطيبات. و كاد[8] يفسد بأقواله الأمور و يشوش الأحوال. استدعاه[9] عثمان[10] من الشام، فكان[11] إذا رأي عثمان قال: { **يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ** }،[12] فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا. و للإمام ذلك بالنسبة إلى[13] من أساء الأدب عليه، و إن أفضى ذلك[14] إلى هلاكه. ثم قال له: " إما أن تكف[15] و إما أن تخرج[16] إلى حيث شئت، فخرج إلى الربذة غير منفى[17] و مات فيها.[18]

---

[1] ط: مما.
[2] أ ـ بمثله.
[3] ط ـ إن.
[4] ط ـ هو.
[5] أ ج ط ـ رضي الله عنه.
[6] ط ـ يقول لهم.
[7] ط: لبنيانات.
[8] أ: كان.
[9] ي: ليستدعاه؛ ط: ؟.
[10] أ ف ج ـ عثمان.
[11] ط: و كان.
[12] تمامه: يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ. سورة التوبة 35/9.
[13] أ ج ط + كل.
[14] أ ف ج ط + التأديب.
[15] ج: يكف.
[16] ج: يخرج.
[17] ط: منف.
[18] ف ج: بها.

(و) منها أنه[1] (**أسقط القود عن ابن عمر و**) منها أنه (**أسقط**[2] **الحد عن الوليد مع وجوبهما**) عليهما.[3]

أما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلأنه قتل الهرمز أن ملك أهواز و قد أسلم بعد ما أسر فى فتح أهواز. و أما وجوب الحد على الوليد بن عتبة فلأنه شرب الخمر.

و أجيب عن الأول بأنه اجتهد[4] و رأى أنه لا يلزمه حكم هذا القتل، لأنه وقع قبل عقد الإمامة له؛ و عن الثانى: بأنه أخّر الحد ليكون على ثقة[5] من شربه[6] الخمر و قبل أن يتيقن قضى نحبه و آل الأمر إلى على رضى الله عنه[7] فحده هو.[8]

(و) منها أنه (**خذلته الصحابة حتى قتل و قال أمير المؤمنين على رضى الله عنه:**[9] "**الله قتله**"[10] **و لم يدفن إلى ثلاث**.)

يعنى أن الصحابة خذلوه، و قد كان يمكنهم الدفع عنه. فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تأخير نصرته سيما الخذلان. و قول على رضى الله عنه:[11] " قتله الله" يشعر بأن قتله كان بحق، و عدم دفنهم إلى ثلاثة أيام دليل على شدة غيظهم عليه، و ما ذلك إلا لسلوكه[12] طريقة غير مرضية.

---

[1] ج ـ أنه.

[2] أ: لفظ أسقظ ليس بمتن.

[3] ف ج: لفظ "عليهما" وردت متنا.

[4] ج: اجتهدوا.

[5] أ: بقة.

[6] ج: شرب.

[7] أ: عليه السلام.

[8] ف نسخة: هو.

[9] أ: عليه السلام؛ ط: كرم الله وجهه.

[10] أ ف ج: قتله الله؛ ط: قتله.

[11] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضئ الله عنه.

[12] ط: سلوكه.

و أجيب عنه بأن "حديث خذلان الصحابة و تركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان[1] قدحا فيهم لا فيه. و نحن لا نظن بالمهاجرين و الأنصار رحمهم الله عموما، و بعلى رضى الله عنه[2] خصوصا أن [**328**و] يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم. و ترك دفن ميت فى جوارهم[3] سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا و قائما و عاكفا[4] طول النهار و[5] ذاكرا و صائما شرفه رسول الله صلى الله عليه و سلم بابنتيه، و بشره بالجنة و أثنى عليه، و كيف يخذلونه؟ و قد كان من زمرتهم، و طول العمر فى نصرتهم، و علموا سابقته فى الإسلام، و خاتمته[6] إلى دار السلام.[7] لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة، و لم يرض بما[8] حاولوا[9] من المدافعة تحاميا عن إراقة الدماء و رضاء بسابق[10] القضاء، و مع ذلك لم يدع الحسن و الحسين رضى الله عنهما[11] فى الدفع عنه مقدورا و[12] كان أمر الله قدرا مقدورا."[13] و منها أنه لم يحضر[14] المشاهد الثلاثة. و إليه أشار بقوله:

(و عابوا[15] غيبته عن بدر و أحد و البيعة.)

أى بيعة الرضوان و ذلك نقص بيّن فى حقه. و أجيب بأن غيبته كانت بأمر النبى[1] عليه السلام. و كفى به[2] منقبة[3] أنه عليه السلام قام[4] يده فى البيعة مقام يده رضي الله عنه.[5]

---

[1] أ ف ج ط: كان.
[2] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[3] ط: جوازهم.
[4] ي ف ج: عاكف.
[5] ط ـ و.
[6] ط: خاتمة.
[7] ج: الإسلام.
[8] ي: لما.
[9] ج: جادلوه.
[10] ف: تسابق؛ ط: سابق.
[11] أ: رحمهما الله؛ ط ـ رضي الله عنهما.
[12] ط ـ و.
[13] شرح المقاصد 5\286.
[14] ي: يحطر.
[15] أ + عثمان؛ ج: غابوا..

[أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام]

(و عليّ[6] أفضل لكثرة جهاده و عظم بلائه فى وقائع النبى صلي الله عليه و سلم بأجمعها و لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر.)

و[7] هى أول حرب امتحن به[8] المؤمنون لقلتهم و كثرة المشركين، فقتل على رضى الله عنه[9] الوليد بن عتبة، ثم[10] ربيعة، ثم شيبة، ثم ابن ربيعة، ثم العاص بن سعد[11] بن العاص، ثم حنظلة بن أبى سفيان، ثم طعيمة[12] بن عدى، ثم نوفل بن خويلد، و لم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين. و الباقى من المسلمين و ثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر و مع ذلك كانت الراية فى يد على.[13]

(و) فى غزاة (أحد)

جمع له الرسول[14] عليه السلام بين[15] اللواء و الراية. و كانت راية المشركين مع طلحة بن أبى طلحة و كان يسمى كبش الكتيبة،[16] فقبله[17] على رضي الله عنه،[1] فأخذ الراية غيره فقتله رضى الله عنه.[2] و

---

[1] ف: بأمره.
[2] ط - به.
[3] ف: تبعيته.
[4] ف ج ط: أقام.
[5] ط - رضي الله عنه.
[6] ف + رضي الله عنه.
[7] ط - و.
[8] أ: بها.
[9] أ: عليه السلام.
[10] ج ط: بن.
[11] ف ج: سعيد؛ ف نسخة: سعد.
[12] ف: طغيمة.
[13] ف ج + رضي الله عنه.
[14] ط: رسول.
[15] ف: من.
[16] أ: الكبشة.
[17] ج: فقتله.

لم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون: و اشتغل المسلمون بالغنائم: فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبى عليه السلام فضربوه بالسيوف و الرماح و الحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى على رضى الله عنه[3] فنظر إليه[4] النبى عليه السلام بعد إفاقاته، و قال له: " أكفنى هؤلاء" فهزمهم عنه[**328**ظ] و كان أكثر المقتولين منه رضى الله عنه.[5]

(و) فى يوم[6] (**الأحزاب**.)

و قد بالغ فى هذا اليوم فى قتل المشركين، و قتل عمرو بن عبدود، و كان بطل المشركين، و دعا إلى البِراز مرارا فامتنع عنه المسلمون، و على[7] يروم[8] مبارزته و النبى صلى الله عليه و سلم يمنعه من ذلك لينظر صنيع المسلمين. فلما رأى امتناعهم أذن له و عممه بعمامته و دعا له. قال[9] حذيفة: لما دعا عمرو[10] إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا رضى الله عنه،[11] فإنه برز إليه[12] فقتله الله على يديه، و الذى نفس حذيفة بيده لعمله فى ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد إلى يوم القيامة. و كان الفتح فى ذلك اليوم على يدي[13] على رضى الله عنه.[14] و قال النبى عليه السلام: "لضربة على خير من عبادة الثقلين."

(و) فى غزاة (**خيبر**)

---

[1] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[2] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[3] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[4] ط ـ إليه.
[5] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[6] ي: اليوم.
[7] ف + رضي الله عنه
[8] ي: لروم.
[9] ج: فقال.
[10] ط: عمر.
[11] أ: عليه السلام.
[12] ط: الله.
[13] ج: يد.
[14] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.

و اشتهار جهاده فيها غير خفى، و فتح الله على يديه. فإن لنبى[1] عليه السلام حصر[2] حصنهم بضعة عشر يوما، و كانت[3] الراية بيد على رضى الله عنه،[4] فأصابه رمد فسلّم النبي عليه السلام الرايةَ إلى أبى بكر[5] و انصرف مع جماعة، فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها[6] من الغد إلى[7] عمر،[8] ففعل مثل ذلك. فقال عليه السلام: لأسلمن الراية غدا إلى رجل يحبه الله و رسوله و يحب الله و رسوله كرار[9] غير فرار، ايتونى بعلى رضى الله عنه[10] فقيل به رمد، فتفل فى عينيه و دفع[11] الراية إليه فقتل رحبا[12] فانهمزم أصحابه و غلقوا الأبواب. ففتح علىّ الباب و اقتلعه، و جعله جسرا على الخندق:[13] و عبروا و ظفروا. فلما انصرفوا أخذه بيمينه و دحاه[14] إذرعا و كان يعلقه[15] عشرون و عجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا. و قال[16] رضى الله عنه:[17] " ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية و لكن قلعته بقوة ربانية."

(و) فى غزاة (**حنين**.)

---

[1] أ ف ط: النبي.

[2] ج: حضر.

[3] ج: و كان.

[4] أ ط ـ رضي الله عنه.

[5] ف + رضي الله عنه.

[6] ي ج ط: فدفعا.

[7] ف: آلي.

[8] ف + رضي الله عنه.

[9] أ: كرارا.

[10] أ: عليه السلام؛ ج ط ـ رضي الله عنه.

[11] ج: و سلم.

[12] ي أ ف ط: مرحبا.

[13] ج: الحندق.

[14] ط: دحاه.

[15] أ: نعلقه؛ ج: تعلقه.

[16] ج + علي.

[17] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.

و قد سار النبى عليه السلام فى عشرة[1] آلاف من[2] المسلمين فتعجب أبو بكر[3] من كثرتهم. و قال: لن[4] تغلب[5] اليوم لقلة، فانهزموا بأجمعهم و لم يبق مع النبى عليه السلام سوى تسعة نفر على و العباس و إبنه الفضل[6] و أبو سفيان[7] بن الحرث[8] و نوفل بن الحرث[9] و و ربيعة بن الحرث[10] و عبد الله بن زبير و عتبة و مصعب ابنا[11] أبى لهب فخرج أبو[12] جزول، فقتله على رضى الله عنه،[13] فانهزم [**329**و] المشركون، و أقبل النبى عليه السلام و ضاقوا[14] العدو[15] فقتل على رضى الله عنه[16] أربعين[17] و انهزم الباقون و غنمهم المسلمون.

(**و غير ذلك**)[18] من الوقائع المأثورة و الغزوات المشهورة التى نقلها أرباب السير، فيكون على[19] أفضل لقوله تعالى: { **فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً** }.[20]

(**و لأنه أعلم لقوة حدسه[1] و شدة ملازمته للرسول صلى الله عليه و سلم.**[2])[3]

---

[1] ي: عشر.
[2] ي + من.
[3] ف + رضي الله عنه.
[4] ط: أن.
[5] ف: يغلب.
[6] ط: الفضيل.
[7] أ ج: أبو سفين.
[8] ف ط: الحرب.
[9] ف ط: الحرب
[10] ف: الحرب.
[11] ط: ابن.
[12] ي ف ط: او.
[13] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[14] ج: صافوا.
[15] ط: الغدو.
[16] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[17] ج: أربعون.
[18] ج: ما بين القوسين ليس متن.
[19] ف ج + رضي الله عنه.
[20] تمامه: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا. سورة النساء 95\4.

لأنه فى[4] صغره كان فى حجره، و فى كبره كان ختنا له يدخله[5] كل وقت، و كثرة استفادته منه، لأن النبى عليه السلام كان[6] فى غاية الحرص على إرشاده و قد قال حين نزل[7] قوله تعالى: { **وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ** }[8] :" اللهم اجعلها أذن على." و[9] قال[10] رضى الله عنه[11]: " ما نسيت بعد ذلك شيئا."[12] و قال: " علمنى رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لى من كل باب ألف باب."

(**و رجعت الصحابة إليه فى أكثر الوقائع بعد غلطهم، و قال النبى صلى الله عليه و سلم: " أقضاكم على،" و أسند[13] الفضلاء فى جميع العلوم إليه.**) كالأصول الكلامية و الفروع الفقهية[14] و علم التفسير و علم التصوف و علم النحو و غيرها. فإن خرقة[15] المشايخ تنتهى[16] إليه. و **ابن العباس**[17] رئيس المفسرين تلميذه و **أبا الأسود الدئلى** دوّن النحو بتعليمه و إرشاده.

(**و أخبر هو بذلك**.)[18]

حيث قال: " و الله لو كثرت لى الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، و بين أهل الزبور بزبورهم، و بين أهل الإنجيل بإنجيلهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم، و الله ما نزلت من آية فى بر أو بحر أو

---

[1] ج: خدثه.
[2] ف: عبارة " ملازمته للرسول صلي الله عليه و سلم" ليست بمتن.
[3] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.
[4] ط ـ في.
[5] ج: مدخله.
[6] ط ـ كان.
[7] ج: نزلت.
[8] تمامه: لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ. سورة الحاقة 69\12.
[9] ج ط ـ و.
[10] أ ف ج ط + علي.
[11] ط ـ رضي الله عنه.
[12] ط: ما نسيت شيئا بعد ذلك.
[13] ط: استند.
[14] ط: القدسية.
[15] ج: خدقة.
[16] ف: ينتهي.
[17] ج: عباس.
[18] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار، إلا أنا أعلم فيمن نزلت و فى أى شيئ نزلت." و إذا كان أعلم يكون أفضل.

(**و لقوله**) تعالى:[1] ({**أَنْفُسَنَا**[2] }).[3]

ليس المراد به[4] نفسه لأن أحدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه. و ليس المراد به فاطمة و الحسن و الحسين لأنهم اندرجوا فى قوله تعالى: { **أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ** }[5] فلا بد[6] أن يكون شخصا آخر غير نفسه و غير فاطمة و الحسن و الحسين، و ليس غير على بالإجماع، فتعين أن يكون عليا.[7] و بيان دلالته على كونه أفضل الصحابة أن دعاءه للمباهلة يدل على أنه عليه السلام فى غاية الشفقة و المحبة لعلى، و إلا لقال المنافقون: إن الرسول لم يدع للمباهلة[8] من يحبه و يحذر عليه من العذاب.

(**و لكثر**[9] **سخائه [329ظ] على غيره**) يدل على ذلك ما اشتهر عنه من إيثار المحاويج على نفسه و أهل بيته حتى أنه[10] جاد بقوته و قوت[11] عياله، و بات[1] طاويا هو و إياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله فى

---

[1] أ ج: لفظ "تعالي" وردت متنا.

[2] أ ف: و أنفسنا؛ أ + و أنفسكم.

[3] تمامه: فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ. سورة آل عمران 3\61.

[4] ف - به.

[5] تمامه: فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ. سورة آل عمران 3\61.

[6] أ ف ط + و.

[7] ف + رضي الله عنه.

[8] ج: للماهلة.

[9] أ: و لكثرة.

[10] ط - أنه.

[11] ي ط:بقوت.

حقهم: { **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا** }[2] و تصدق فى الصلاة بخاتمه[3] و نزل فى شأنه: { **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** }.[4]

(**و كان أزهد الناس بعد النبى.**[5]) لِما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها، لاتساع أبواب الدنيا عليه. و لهذا قال: "يا دنيا[6] يا دنيا[7] إليك عنى أبى[8] تعرضت أم إلى تشوقت لأحان حينك هيهات اعزى[9] غيرى[10] لا حاجة لى فيك، قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها، فعيشك[11] قصير،[12] و خطرك يسير، و أملك حقير." و قال: " و الله لدنياكم هذه أهون فى عينى من عراق خنزير[13] فى يد مجزوم."[14] و كان أخشن[15] الناس مأكلا و ملبسا و لم يشبع من طعام قط. قال أبو عبد الله بن رافع[16]: دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا، فأكلنا منه، فقلت: "يا أمير المؤمنين لم ختمته؟ فقال:خفت هذين الولدين يلتانه[17] بزيت أو سمن." و هذا شيئ اختص به على رضى الله عنه،[18] و[19] لم

---

[1] ط: بائت.
[2] سورة الإنسان 76\8.
[3] ط: قائمة.
[4] سورة المائدة 5\55.
[5] ج + عليه السلام.
[6] ط ـ و لهذا قال يا دنيا.
[7] أ ـ يا دنيا.
[8] أ ج: إلي
[9] ف ج ط: عزي.
[10] ط: عزى
[11] ج: قد يشك.
[12] ط: مضر.
[13] ط: ؟.
[14] ج: محزوم.
[15] ف ج: أحسن.
[16] ط: رابع.
[17] ج: يلبانه.
[18] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[19] أ ف ط ـ و.

يشارك فيه غيره، و لم ينل[1] أحد بعض درجته. و كان نعلاه من ليف، و يرقع[2] قميصه بجلد تارة و بليف أخرى. و قل أن يأتدم، فإن فعل فبالملح أو الخل، فإن ترقى[3] فبنبات[4] الأرض، فإن ترقى فبلبن.[5] و كان لا يأكل اللحم إلا قليلا. و يقول: " لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان."

(و أعبدهم.)

حتى روى أن جبهته صارت كركبة البعير لطول[6] سجوده و كان يحافظ على النوافل و كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى و استغراقه فى المناجات معه.

(و أحلمهم.)

حتى ترك عبد الرحمن بن[7] ملجم فى دياره[8] و جواره و يعطيه العطاء[9] مع علمه بحاله، و عفى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له. و قوله فيه: "ستلقى[10] الأمة منه و من لده[11] يوما أحمر،" و عفى عن سعيد بن العاص، و كان عدوا له غاية العداوة. و لما حارب معاوية سبق[12] أصحاب معاوية[13] إلى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش أصحابه حمل عليهم [**330**و] وفرقهم. و ملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك. و قال: "أفسحوا لهم عن بعض الشريعة ففى حد السيف ما يغنى عن ذلك."

---

[1] ف نسخة + عنه.
[2] ج: برقع.
[3] ط: يرقي.
[4] ج: فنبات.
[5] أ: فلبن؛ فلين.
[6] ي ج ط: أطول.
[7] ي - بن.
[8] ج: داره.
[9] ج: تغطيه العطائغ.
[10] ي ف: سيلقي؛ ط: ستلق..
[11] أ ج: ولده.
[12] ط: السبق.
[13] أ ف ط: المعاوية.

(**و أشرفهم خلقا**) و أطلقهم وجها،[1] حتى نسب إلى الدعابة[2] مع شدة بأسه و هيبته. قال صعصعة بن صوحان: " كان فينا كأحدنا لين جانب و شدة تواضع و سهولة قياد و كنا نهابة[3] مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه."

(**و أقدمهم إيمانا**.)[4] يدل على ذلك ما روى أن النبى عليه سلام قال: " بعثت يوم الإثنين و أسلم على يوم الثلثاء[5] و لا أقرب من هذه المدة؛" و قوله عليه السلام: " أولكم إسلاما على بن أبى طالب؛"[6] و ما روى عن على أنه كان يقول: " أنا أول من صلى و أول من آمن بالله و رسوله و لا يسبقنى إلى الصلوة إلا نبى الله."[7] و كان قوله مشهورا بين الصحابة و لم ينكر عليه منكر، فدل على صدقه. و إذا ثبت أنه أقدم إيمانا من الصحابة كان أفضل منهم لقوله تعالى: { **وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ** }.[8] و روى أنه قال[9] رضي الله عنه على المنبر[10] بمشهد من الصحابة: " أنا الصديق الأكبر آمنت قبل إيمان أبى بكر و أسلمت قبل أن أسلم."[11] و لم ينكر عليه منكر فيكون أفضل من أبى بكر.

---

[1] ج: عبارة "و أطلقهم وجها" وردت متنا.

[2] ف: الدعاء به.

[3] أ: نهاية؛ ف: نهابه.

[4] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

[5] ط: الثلث.

[6] "أخبرنا محمد بن المثنى قال حدثنا محمد بن جعفر قال حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي حمزة عن زيد بن أرقم قال اول من أسلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب." (سنن النسائي، كتاب الخصائص 1)
"أولكم واردا على الحوض أولكم إسلاما علي بن أبي طالب." (كنز العمال للهندي 616/11 ؛ المستدرك للحاكم النيسابوري، كتاب معرفة الصحابة 7)

[7] "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ وَحَجَّاجٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ حَبَّةَ الْعُرَنِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: " أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." (مسند أحمد بن حنبل 377/2)

[8] سورة الواقعة 56\10-11.

[9] ط +علي

[10] ط ـ رضي الله عنه على المتبر.

[11] "عن سليمان بن عبد الله عن معاذ العدوية قالت: سمعت عليا وهو يخطب على منبر البصرة يقول: أنا للصديق الأكبر! آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم. (كنز العمال للهندي 13\164)

(و **أفصحهم**) لسانا.[1] على ما يشهد[2] به كتاب[3] نهج البلاغة. و قال البلغاء: و[4] إن كلامه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق.

(و[5] **أسدهم**[6] **رأيا و أكثرهم حرصا على إقامة حدود الله تعالى**[7].) و لم يتساهل فى ذلك أصلا، و لم يلتفت إلى القرابة و المحبة.[8]

(و **أحفظهم لكتاب**) الله[9] (**العزيز**.) فإن أكثر الأئمة القراء[10] كأبى عمرو[11] و عاصم و غيرهما يسندون قرائتهم إليه، فإنهم تلامذة[12] أبى عبد الرحمن السلمى و هو تلميذ على رضى الله عنه.[13]

(و **لإخباره بالغيب**.) و ذلك كإخباره بقتل ذى الثدية، و لما لم يجده أصحابه بين القتلى قال: و الله[14] ما كذبت. فاعتبر القتلى حتى وجده و شق قميصه[15] وجد على كتفه سلعة كثدى المرأة عليها شعر[16] ينجذب كتفه مع جذبها[17] و يرجع مع تركها. و قال أصحابه: إن أهل النّهر و إن قد عبروا. فقال رضي الله عنه:[18] لم يعبروا. فأخبروه مرة ثانية فقال: لم يعبروا. فقال جندب بن عبد الله الأزدى [330ظ] فى نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله قال: فلما وصلنا النهر لم يجدهم عبروا، فقال: يا أخا الأزد أ

[1] ف ج: لفظ "لسانا" وردت متنا.
[2] ج: نشهد.
[3] ج ـ كتاب.
[4] أ ف ط ـ و.
[5] لفظ و ليس بمتن.
[6] ج ط: أشدهم.
[7] ي: ليس لفظ تعالي بمتن.
[8] ط: وصية.
[9] أ ف ج: لفظة الله وردت متنا.
[10] أ ط: أئمة القرائة؛ ف: القرآن؛ ف نسخة: القراة، القراء.
[11] ط: كأبي عمر.
[12] ج: ملامذة.
[13] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.
[14] ي أ ف: لله.
[15] أ ف ج ط + و.
[16] أ: شعير.
[17] أ: جذبه.
[18] ط + علي، ـ رضي الله عنه.

تبين لك الأمر؟ و ذلك يدل على اطلاعه على ما فى ضميره و أخبر[1] رضي الله عنه[2] بقتل نفسه فى شهر رمضان. و قيل له: قد مات خالد بن عويطة بوادى القرى. فقال:لم يمت و لا يموت، حتى يقود[3] جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب[4] بن عمار، فقام رجل من تحت المنبر و قال: و الله إنى لك لمحب[5] و أنا حبيب قال: إياك أن تحملها و لتحملنها. فدخل[6] بها من هذا الباب، و أومأ إلى باب الفيل. فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين رضي الله عنه[7] جعل على مقدمته خالدا و حبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل.

(**و استجابة دعائه.**) فإنه لغاية شهرته غنى عن البيان.

(**و ظهور المعجزات عنه.**) و قد أشير إلى ذلك فيما تقدم.

(**و اختصاصه بالقرابة و الأخوة.**) فإنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا أخا لنفسه.

(**و وجوب المحبة.**) فإنه رضى الله عنه[8] كان أولى القربى و محبة أولى القربى[9] واجبة لقوله تعالى: { **قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**}.[10]

(**و النصرة.**) لرسول الله عليه السلام يدل عليه قوله تعالى فى حق النبى عليه السلام: { **فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ** }.[1] والمراد بصالح المؤمنين على كرم الله وجهه[2] على ما صرح به المفسرون، و المراد بالمولى الناصر.

---

[1] ط +علي.

[2] أ: عليه السلام؛ ط ـ رضي الله عنه.

[3] ج: يفود.

[4] ج: حيدب؛ ط: جيب.

[5] ج: المحب.

[6] أ ف: فيدخل؛ ج: فتدخل.

[7] أ: عليه السلام؛ ط: رضي الله عنه.

[8] أ ط: عليه السلام.

[9] ط: كان أولى القرابة و محبة أولى القرابة.

[10] تمامه: ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ. سورة الشورى 42\23.

(**و مساواة الأنبياء.**) يدل على ذلك قوله عليه السلام: " من أراد أن ينظر إلى آدم[3] فى علمه و إلى نوح فى تقواه و إلى إبراهيم فى خلقه[4] و إلى موسى فى هيبته و إلى عيسى فى عبادته فلينظر إلى على بن أبى طالب." أوجب مساوته[5] للأنبياء فى صفاتهم،[6] و الأنبياء أفضل من باقى الصحابة، فكان علىّ أفضل من باقى الصحابة[7] لأن المساوى للأفضل أفضل.

(**و خبر الطائر.**) أُهدى إلى النبى عليه السلام طائرٌ مشوى فقال: " اللهم آتينى بأحب[8] خلقك إليك يأكل معى." فجاء على و أكل، و الأحب إلى الله تعالى أفضل.

(و) خبر[9] (**المنزلة و**) خبر[10] (**الغدير**) و قد مر ذكرهما (**و غيره.**[11]) من الأخبار التى تقدم ذكر بعضها.

(**و لانتفاء سبق كفره.**) فإنه لم يكفر بالله قط،[12] بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقى الصحابة فإنهم كانوا [331و] قبل بعثة النبى عليه السلام كفرة.

(**و لكثرة الانتفاع به.**) يعنى انتفاع المسلمين به أكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه و شدة بلائه و قوة شوكة الإسلام به.

---

[1] تمامه: إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ. سورة التحريم 66\4.

[2] أ: عليه السلام؛ ط: رضي الله عنه.

[3] ط + عليه السلام.

[4] أ ج ط: حلمه.

[5] ج ط: مساواته.

[6] ط - في صفاتهم.

[7] ط - فكان على أفضل من باقى الصحابة.

[8] ط: يا حبيب.

[9] ف ج: لفظ "خبر" وردت متنا.

[10] ج: لفظ "خبر" وردت متنا.

[11] ج: غير، لفظ "غير ليست بمتن.

[12] ج - قط.

(**و تميزه بالكمالات النفسانية**) كالعلم و السخاوة و الشجاعة و حسن الخلق (**و البدنية**) كمزيد القوة و شدة البأس (**و الخارجية**) من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه و سلم، و زوجَ البتول، و أبا السبطين[1] إلى غير ذلك.

و أجيب "بأنه لا كلام فى عموم[2] مناقبه و وفور فضائله و اتصافه بالكمالات و اختصاصه بالكرامات،[3] إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب و الكرامة[4] عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى الإجماع على أفضلية أبى بكر ثم عمر.[5] و دلالة الكتاب و السنة و الآثار و الأمارات على ذلك."[6]

أما الكتاب فقوله تعالى: { **وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى** }[7] فالجمهور على أنها نزلت فى[8] حق[9] أبى بكر رضى الله عنه،[10] و " الأتقى" الأكرم[11] لقوله[12] تعالى: { **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** }[13] و لا يعنى[14] بالأفضل إلا الأكرم، و ليس المراد به عليا رضى الله عنه،[15] لأن النبى عليه السلام عنده نعمة تجزى و هى نعمة التربية.

---

[1] ف: أباً لسبطين.
[2] أ ع: عموم.
[3] ط ـ و اختصاصه بالكرامات.
[4] ط ـ و الكرامة.
[5] ف: أبي بكر رضي الله عنه و عمر رضي الله عنه؛ ج + رضي الله عنهما.
[6] شرح المقاصد 5\299.
[7] سورة الليل 92\17-19.
[8] ط: على.
[9] أ ج ط ـ حق.
[10] ط ـ رضي الله عنه.
[11] أ: أكرم.
[12] أ: بقوله.
[13] تمامه: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. سورة الحجرات 49\13.
[14] ج: نعنى.
[15] ط ـ رضي الله عنه.

و أما السنة فقوله عليه السلام: " اقتدوا بالذين[1] من بعدى أبى بكر و عمر."[2] دخل فى الخطاب على رضى الله عنه[3] فيكون مأمورا بالاقتداء و لا يؤمر الأفضل و لا المساوى[4] بالاقتداء سيما عند الشيعة. و قوله عليه السلام لأبى بكر و عمر: " هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين و المرسلين."[5] و قوله عليه السلام: " خير أمتى أبو بكر ثم عمر."[6] و قوله عليه السلام: " ما ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره."[7] و قوله عليه السلام: " لو كنت متخاذا خليلا دون ربى لاتخذت أبا بكر خليلا لكن هو شريكى فى دينى و صاحبى الذى أوجبت له صحبتى فى الغار و خليفتى فى أمتى."[8] و قوله عليه السلام: " و أين مثل أبى بكر كذبنى الناس و صدقنى و آمن بى و زوجنى ابنته و جهزنى بماله و واسانى بنفسه و جاهد معى ساعة الخوف."[9] و قوله عليه السلام لأبى الدرداء حين كان يمشى أمام أبى بكر: " أ تمشى أمام من هو خير منك، و الله ما طلعت **[331ظ]** شمس ولا غربت بعد النبيين و المرسلين على أحد أفضل من[10] أبى بكر."[1]

---

[1] ف: با لِلَذَينِ.

[2] سنن الترمذي، كتاب المناقب 16.

[3] ط ـ رضي الله عنه.

[4] ي: الساوي؛ ج: للساوي.

[5] "حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ ذَكَرَ دَاوُدُ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ سَيِّدَا كُهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ مَا خَلَا النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ لَا تُخْبِرْهُمَا يَا عَلِيُّ." (سنن الترمذي، كتاب المناقب 14)

[6] جامع الأحاديث للسيوطي12\339؛ كنز العمال للهندي11\563

[7] "حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ عِيسَى بْنِ مَيْمُونٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَنْبَغِي لِقَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَؤُمَّهُمْ غَيْرُهُ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ." (سنن الترمذي، كتاب المناقب 14)

[8] "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ يَعْلَى بْنَ حَكِيمٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ عَاصِبٌ رَأْسَهُ بِخِرْقَةٍ فَقَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ النَّاسِ أَحَدٌ أَمَنَّ عَلَيَّ فِي نَفْسِهِ وَمَالِهِ مِنْ أَبِي بكْرِ بْنِ أَبِي قُحَافَةَ وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ النَّاسِ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا وَلَكِنْ خُلَّةُ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ سُدُّوا عَنِّي كُلَّ خَوْخَةٍ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ غَيْرَ خَوْخَةِ أَبِي بَكْرٍ." (صحيح البخارى، كِتَاب الصَّلَاةِ 78؛ صحيح مسلم، كِتَاب فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ 1)

[9] "حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ زِيَادُ بْنُ يَحْيَى الْبَصْرِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو عَتَّابٍ سَهْلُ بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا الْمُخْتَارُ بْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَحِمَ اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ زَوَّجَنِي ابْنَتَهُ وَحَمَلَنِي إِلَى دَارِ الْهِجْرَةِ وَأَعْتَقَ بِلَالًا مِنْ مَالِهِ رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ يَقُولُ الْحَقَّ وَإِنْ كَانَ مُرًّا تَرَكَهُ الْحَقُّ وَمَا لَهُ صَدِيقٌ رَحِمَ اللَّهُ عُثْمَانَ تَسْتَحْيِيهِ الْمَلَائِكَةُ رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا اللَّهُمَّ أَدِرْ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ." (سنن الترمذي، كتاب المناقب 17)

[10] ط ـ من.

بكر."[1] "و مثل هذا الكلام[2] و إن كان ظاهرة نفى[3] أفضلية الغير، لكن[4] إنما يساق لإثبات أفضلية المذكورة و لهذا أفاد أن أبا بكر أفضل من أبى الدرداء. و السر فى ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى، فإذا نفى أفضلية أحدهما ثبت أفضلية الآخر. و عن عمرو[5] بن عاص[6] قلت لرسول الله عليه السلام: " أى الناس أحب إليك؟ قال: عائشة، قلت:[7] من الرجال؟ قال: أبوها، ثم قلت: ثم من؟ قال: عمر."[8] و قال النبى عليه السلام: "لو كان بعدى نبى لكان عمر."[9] و عن عبد الله بن حنطب " أن النبى عليه السلام رأى[10] أبا بكر و عمر فقال: هذان السمع و البصر."[11]

و أما الأثر فعن ابن عمر " كنا نقول، و رسول الله حاضر[12] حى: أفضل أمة النبى عليه السلام بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان. " و عن محمد بن الحنفية: "قلت لأبى: أى الناس أفضل بعد[13] النبى عليه السلام؟ قال: أبو بكر قلت: ثم من؟ قال: عمر و خشيت أن أقول: ثم من؟ فيقول:[14] عثمان قلت:[15] ثم

[1] "أتمشي أمام من هو خير منك؟ ألم تعلم أن الشمس لم تشرق على أحد – أو تغيب – خير من أبي بكر إلا النبيين والمرسلين. "أبو نعيم في فضائل الصحابة – عن أبي الدرداء." (كنز العمال الهندي11\556)

[2] ف نسخة، ط: الكلام.

[3] ف نسخة: ينفي.

[4] ف ـ لكن.

[5] ط: عمر.

[6] ج: العاص.

[7] ج + و.

[8] "حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ خَالِدٌ الْحَذَّاءُ حَدَّثَنَا عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ عَلَى جَيْشِ ذَاتِ السُّلَاسِلِ فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ عَائِشَةُ فَقُلْتُ مِنْ الرِّجَالِ فَقَالَ أَبُوهَا قُلْتُ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَعَدَّ رِجَالًا." (صحيح البخارى، كِتَاب الْمَنَاقِبِ 29)

[9] سنن الترمذي، كتاب المناقب 15.

[10] ط: أى.

[11] المستدرك للحاكم النيسابوري كتاب معرفة الصحابة 2.

[12] أ ف ج ط ـ حاضر.

[13] ط: هذا.

[14] ف ط: فتقول.

[15] ط: قلت.

أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين."[1] و عن على رضى الله عنه:[2] "خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم." و عنه رضى الله عنه[3] لما قيل له: "ما توصى ما أوصى رسول الله حتى أوصى و لكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم.

و أما الأمارات فما تواتر فى أيام[4] أبى بكر رضى الله عنه[5] من اجتماع الكلمة، و تألف القلوب، و تتابع الفتوح، و قهر أهل الردة، و تطهير جزيرة العرب عن الشرك،[6] و أجلاء الروم عن الشام و أطرافها و طرد[7] فارس عن حدود السواد و أطراف[8] العراق مع قوتهم و شوكتهم و وفور أموالهم و انتظام[9] أحوالهم، و فى أيام عمر رضي الله عنه[10] من فتح جانب المشرق[11] إلى أقصى خراسان، و قطع دولة العجم و ثل عرشهم الرأسى البنيان الثابت الأركان، و من ترتيب الأمور، و سياسة الجمهور و إفاضة[12] العدل، و تقوية الضعفاء، و من إعراضه عن متاع الدنيا و طيباتها و ملاذها و شهواتها. و فى أيام[13] عثمان من فتح البلاد، و إعلاء الإسلام، و جمع **[332و]** الناس على مصحف واحد، مع ما كان له من الورع و التقوى، و تجهيز جيوش المسلمين، و الإنفاق[14] فى نصرة الدين و المهاجرة هجرتين، و كونه ختنا للنبى عليه السلام على

---

[1] "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا جَامِعُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ حَدَّثَنَا أَبُو يَعْلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ قُلْتُ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ عُمَرُ وَخَشِيتُ أَنْ يَقُولَ عُثْمَانُ قُلْتُ ثُمَّ أَنْتَ قَالَ مَا أَنَا إِلَّا رَجُلٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ." (صحيح البخارى كِتَاب الْمَنَاقِبِ 29)

[2] ط ـ رضي الله عنه.

[3] ط ـ رضي الله عنه.

[4] ج: إمامة.

[5] ج ـ رضي الله عنه.

[6] ج: الشركة.

[7] ط ـ طرد.

[8] ي: أطرف؛ ج: أطرافا.

[9] ط: استعظام.

[10] ط + رضي الله عنه.

[11] ج: جانبا شرق.

[12] ي ط: إفادة.

[13] ط ـ أيام.

[14] ج: الإتفاق.

ابنتين و الاستحياء من أدنى شين،[1] و شرفه بقوله عليه السلام: " عثمان أخى و رفيقى فى الجنة،"[2] و قوله عليه السلام: " ألا استحيى ممن[3] استحيى[4] منه ملائكة السماء.[5]"[6] و قوله عليه السلام: " إنه يدخل الجنة بغير حساب.""[7]

[الأئمة الاثنى عشر]

(و النقل المتواتر دل على الأحد عشر[8] لوجوب العصمة و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم.)

ذهبت[9] "[10]الإمامية إلى أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم إثنا عشر نفرا[11] على بن أبى طالب[12] ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه حسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضوان الله عليهم أجمعين. و يدعون أنه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده و يروون عن النبى عليه السلام أنه قال للحسين[13] رضى الله عنه[1]: " ابنى هذا إمام بن

---

[1] ج: شيئين.
[2] "إن لكل نبي رفيقا في الجنة ورفيقي فيها عثمان بن عفان. "كر - عن أبي هريرة." (كنز العمال للهندي11\595)
[3] ط: عن.
[4] أ: يستحيي؛ ج: تستحيى.
[5] ط: السموات.
[6] "فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دَخَلَ عَلَيْكَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ وَنَاسٌ مِنْ أَصْحَابِكَ وَأَنْتَ عَلَى هَيْئَتِكَ لَمْ تَتَحَرَّكْ فَلَمَّا دَخَلَ عُثْمَانُ تَجَلَّلْتَ ثَوْبَكَ فَقَالَ أَلَا أَسْتَحْيِي مِمَّنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ." (مسند أحمد بن نبل44\66)
[7] شرح المقاصد 5\293-294.
[8] ي أ ف ط + و.
[9] ج ط: ذهب.
[10] شرح المقاصد 5\291.
[11] ج - نفرا.
[12] ف + رضي عنه.
[13] ط: الحسين.

بن إمام أخو[2] إمام[3] أبو[4] أئمة تسعة تاسعهم قائمهم." و عن مسروق أنه قال: بينا[5] نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول لنا: شاب هل عهد إليكم[6] نبيكم كم يكون[7] من بعده[8] خليفة؟ قال: إنك لحديث[9] السن و إن هذا شيئ ما سألنى أحد عنه.[10] نعم عهد إلينا نبينا[11] عليه السلام أن يكون بعده إثنا عشر خليفة عدد نقباء بنى إسرائيل. و يتشبثون[12] تارة بأنه يجب فى الإمام[13] العصمة، و غير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعا، فتعينت العصمة لهم، و إلا لزم خلو الزمان عن المعصوم.[14] و قد بينا استحالته و أخرى بأن الكمالات النفسانية و البدنية بأجمعها موجودة فى كل واحد منهم، فهو أفضل أهل زمانه، فيتعين للإمامة لأنه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل. و لا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق.

[من خالف علياً أو حاربه]

(**و محاربوا على كفرة.**) لقوله عليه السلام: " حربك حربى يا على." و لا شك أن محارب رسول الله صلى الله عليه و سلم كافر.

(**و مخالفوه فسقة.**)

---

[1] ط ـ رضي الله عنه.
[2] ط: أحد.
[3] أ ـ أخو إمام.
[4] ط ـ أبو.
[5] ط: بنينا.
[6] ف ـ إليكم.
[7] ط + من يكون.
[8] ج: من.
[9] أ ف: تحدث؛ ج ط: لحدث.
[10] ف: سألني عنه أحد.
[11] ط: أنبياء.
[12] ج: يتشبتون.
[13] ط: الإمامة.
[14] ط ـ و غير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعا فتعينت العصمة لهم، و إلا لزم خلو الزمان عن المعصوم.

لأن حقية إمامته واضحة فمتابعته واجبة. فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل[1] المؤمنين، { **وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ [332ظ] مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا** }[2]

و الحق أن[3] محارب على يكون مخطئا ظاهرا، فيكون من الفئة الباغية، إن كانت محاربته عن شبهة،[4] و كذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين. و أما مخالفته فلا يخلو[5] إما أن يكون عن[6] اجتهاد أو لا. فإن كان الأول فالظاهر أن خطأه لا ينتهى إلى التفسيق، لأنه مجتهد[7] و المخطئ فى الاجتهاد لا يكون فاسقا. و إن كان الثانى فلا شك فى فسقه و كذا مخالفة سائر خلفاء[8] الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين.[9]

---

[1] ط: سبيل.

[2] تمامه: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. سورة النساء 115/4.

[3] ط: أنه.

[4] ف نسخة: شهرة.

[5] ط ـ يخلو.

[6] أ: من.

[7] ط: لأن المجتهد.

[8] أ ج ط: الخلفاء.

[9] ط ـ رضوان الله عليهم أجمعين.

(المقصد السادس فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل[1] بذلك)

[إمكان خلق عالم آخر]

(حكم المثلين واحد و السمع دل على إمكان التماثل.)

هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم أم لا؟

ذهب المليون إلى إمكانه، و ذهب بعض[2] الأوائل إلى امتناعه. و احتج المصنف[3] على إمكانه بدليلين: عقلى و سمعى.

أما العقلى فهو أن حكم المثلين واحد و إذا كان أحد المثلين ممكنا كان الآخر أيضا ممكنا، و إلا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين.

و أما السمعى فقوله تعالى: { **أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ** }.[4]

و احتج من زعم أن مثل هذا العالم ممتنع بوجهين.[1] أحدهما: أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم، و لا يمكن وجود كرتين متماثلين،[2] إلا بتحقق فرجة بينهما. الثانى: لو وجد عالم آخر مثل

---

[1] ج: يفصل.

[2] ف نسخة: بعض.

[3] أ ط ـ المصنف.

[4] سورة يس 36\81.

هذا العالم لكان فيه أيضا العناصر الأربعة، فإن لم يطلب أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع فى مقتضياتها، و إن طلبت لزم أن يكون فى الأمكنة الآخر بالقسر دائما.

و الجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن العالم كرة و لو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما، لم لا يجوز إن يكونا فى ثخن جسم آخر. و عن الثانى: أنا[3] لا نسلم أنه يلزم[4] اختلاف متفقات الطبائع فى مقتضياتها.[5]

أقول: لجواز أن يقتضى كل فى عالمه مكانا مماثلا لمكان[6] مماثلة[7] مثلا أرض كل عالم يقتضى مركز هذا العالم و نار كل عالم يقتضى محيط هذا العالم.[8] و إنما لم يسند المنع بما أسند فى المشهور أعنى لجواز[9] أن يكون طبائع عناصر عالم مخالفة[10] لطبائع عناصر عالم آخر، و إن كانت **[333و]** مماثلة لها فى الجسمية، لأن اختلاف طبائع عناصر[11] العالمين تنافي تماثلهما.[12] و إلى هذين الجوابين أشار بقوله:

(**و الكرة و وجوب الخلاء و اختلاف المتفقات ممنوعة.**)

---

[1] أ: لوجهين.

[2] ط: متماثلتين.

[3] ف: بأنا.

[4] ط: لزم.

[5] ج ـ و إن طلبت لزم أن يكون فى الأمكنة الآخر بالقسر دائما. و الجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن العالم كرة و لو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما، لم لا يجوز إن يكونا فى ثخن جسم آخر. و عن الثانى: أنا لا نسلم أنه يلزم اختلاف متفقات الطبائع فى مقتضياتها.

[6] ي أ ف ج: لكان.

[7] ي أ ف ط: مماثله؛ ج: مماثلته.

[8] ط نسخة: كل عالم.

[9] ط: يجوز.

[10] في الأصل: مخالفه.

[11] ي ف + عالم آخر.

[12] ف: لجواز أن يكون طبائع عناصر عالم آخر فإن كانت مماثلة لها في الجسمانية لأن اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما.

[صحة العدم على العالم]

و اختلفوا فى أن العالم هل يصح أن يعدم و يفنى أم لا؟

فذهب[1] الفلاسفة إلى امتناعه ذهابا إلى أنه قديم، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه. و ذهبت[2] الكرامية و الجاحظ إلى أن العالم محدَث، و مع ذلك ممتنع الفناء. و ذهبت[3] الأشاعرة و أبو على إلى أن[4] جواز فناء[5] العالم[6] يعلم بالعقل. و ذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعرف بالسمع. و المصنف اختار أن جواز عدمه يعلم بالعقل، و وقوع عدمه بالسمع.

أما الأول: فلأنه ممكن و الممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان[7] إلى الوجوب. و إلى هذا المعنى أشار بقوله:

(**و الإمكان يعطى جواز العدم.**)

أقول: فيه نظر لأن الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه[8] أعنى عدمه الطارى بعد وجوده. و لا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى. و إنما كان[9] يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا، طاريا[10] كان أو مبتدأ. و قد مر بيان ذلك مستقصى فى مبحث[11] أن المعدوم[12] لا يعاد. و أما الثانى: فلأن دلائل[13]

---

[1] ف: فذهبت.
[2] أ ط: ذهب.
[3] أ: ذهب.
[4] ط ـ أن.
[5] أ: عدمه.
[6] أ ـ العالم.
[7] ط + الذاتي.
[8] في الأصل: فنائه.
[9] ج ـ كان.
[10] أ: و طاريا.
[11] أ: مباحث.
[12] أ: العدوم.
[13] ج ط: الدلائل.

السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى:[1] { **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** }،[2] و مثل قوله تعالى: { **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** }،[3] و قوله تعالى: { **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ** }.[4] والآخرية فى حقه تعالى إنما يتحقق، أن لو بقى بعد فناء ما سواه، و قوله تعالى: { **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ** }[5] إلى غير ذلك من النصوص القطعية. و إلى هذا المعنى[6] أشار بقوله:

[وقوع العدم و كيفيته]

(**و السمع دل عليه**) أى على العدم، و قوله (**و يتأول فى المكلف بالتفرق كما فى قصة إبراهيم عليه السلام.**)

إشارة إلى جواب دخل مقدر. تقريره:[7] أن القول بوقوع العدم ينافى[8] القول بالمعاد، لأن إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم امتنع الإعادة، فلم يتحقق المعاد.[9] تقرير الجواب: أن يقال إنه لا إشكال فى غير المكلفين فإنه يجوز أن يعدم[10] بالكلية و لا يعاد. و أما بالنسبة إلى المكلفين فإنه يتأول **[333ظ]** العدم[11] بتفرق[12] الأجزاء، و يتأول المعاد بجمع تلك الأجزاء[13] و تأليفها بعد التفريق. و الذى يصحح هذا التأويل قصة إبراهيم عليه السلام، فإنه لما طلب إرائة إحياء الموتى حيث قال: { **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي**

---

[1] ف: تعالي.
[2] سورة الرحمان 55\26-27.
[3] تمامه: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. سورة القصص 28\88.
[4] تمامه: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. سورة الحديد 57\3.
[5] تمامه: يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ. سورة الأنبياء 21\104.
[6] أ ـ المعني.
[7] ج: تقديره.
[8] ج: تنافي.
[9] ج ـ معاد؛ ف + و.
[10] ج: يقدم.
[11] أ ـ العدم.
[12] ط: بتفريق.
[13] أ: الاحر.

الْمَوْتَى }[1] قال الله تعالى فى جوابه: { **فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا** }[2] فظهر منه[3] أنه[4] أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرقة بالموت.

(**و إثبات الفناء غير معقول، لأنه إن**[5] **قام**[6] **بذاته لم يكن ضدا، و كذا إن قام بالجوهر و لانتفاء الأولوية**[7] **و لاستلزام انقلاب الحقائق أو**[8] **التسلسل.**)

"ذهب أبو على و أبو هاشم و متبعوهما إلى أن الله تعالى يخلق الفناء، فيفنى به جميع الأجسام لكونه ضدا و منافيا لها. ثم قال أبو على: إنه يخلق لكل جوهر فناء. و قال[9] أبو هاشم: إن فناء[10] واحدا يكفى لإفناء الكل،"[11] و المصنف أبطل[12] هذا المذهب. و لما كان مشتملا على ثلاث دعاوى أحدها: أن الفناء موجود، و ثانيها: أنه مناف لما سواه[13] من الموجودات، و ثالثها: أنه يفنى به الموجودات، جعل إبطال كل منها وجها على حدة.

أما إبطال أن الفناء موجود، فلأنه لو كان موجودا و قد كان معدوما قبل، و إلا لم يكن ما فرضناه[14] فانيا موجودا أصلا. فعدمه إما لذاته، فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان أو الوجوب،

---

[1] تمامه: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. سورة البقرة 2\260.

[2] الآية السابقة.

[3] أ ف ط: فإنه يظهر منه.

[4] ط ـ أنه.

[5] ج ـ إن

[6] ط ـ قام.

[7] ج: الأولية.

[8] ط: و.

[9] ف ـ و قال.

[10] ج ـ و قال أبو هاشم : إن فناء.

[11] شرح المقاصد 5\99-100.

[12] ج: بطل.

[13] ط: سوى.

[14] أ: فرضنا.

و إلا لم يقبل[1] الوجود؛ و إما لسبب[2] وجود ضده، و حينئذ يلزم التسلسل. و إلى هذا[3] أشار بقوله: " و لاستلزام انقلاب الحقائق أو[4] التسلسل" و أما[5] إبطال أنه مناف لما سواه، لأنه إن كان قائما بذاته كان جوهرا[6] فلا يكون ضدا للجوهر. و إن كان قائما بغيره[7] فلا بد و أن يكون قائما بجوهر ابتداء أو بواسطة، فلا يكون على هذا التقدير أيضا ضدا للجوهر، فلا يكون على التقديرين[8] منافيا للجوهر. و إلى هذا المعنى[9] أشار بقوله: "لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدا و كذا إن قام بالجوهر." و أما إبطال أنه يفنى به الموجودات، فلأن[10] إعدامه لموجود ليس أولى من إعدام ذلك الموجود إياه[11] أعنى منعه من الدخول فى الوجود، بل يقال: [**334**و] هذا أولى من ذلك لما اشتهر من[12] أن الدفع أسهل من الرفع. و إلى[13] هذا أشار بقوله:

(و لانتفاء الأولوية[14] و إثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين و إثباته فى محل يستلزم توقف الشيئ على نفسه إما إبتداء أو بواسطة.)

ذهبت[15] طائفة إلى أن الجوهر باق ببقاء قائم بذاته، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر. و المصنف أبطل هذا المذهب و قال فى إبطاله[1]: "إثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح و[2]

---

[1] ف: تقبل.
[2] أ ف: بسبب؛ ط: سبب.
[3] ط + المعنى.
[4] ج: و.
[5] أ ـ أما.
[6] أ: جوهر.
[7] أ: بغير.
[8] ط: التقديرين.
[9] أ ـ المعني.
[10] ط: فلأنه.
[11] ج: إيا.
[12] أ ـ من.
[13] ف ـ إلي.
[14] أ ف: عبارة "و لانتفاء الأولوية" ليست بمتن؛ ط ـ و إلى هذا أشار بقوله و لانتفاء الأولوية.
[15] أ ف ج ط: ذهب.

اجتماع النقيضين." و ذلك لأن البقاء لا يخلو إما أن يكون جوهرا أو عرضا. فإن كان الأول يلزم الترجيح بلا مرجح، لأنه لا يمكن أن يكون كل من الجوهرين. أعنى الجوهر الذى هو باق بالبقاء[3] و الجوهر الذى هو البقاء شرطا للآخر، لاستحالة الدور فيكون أحدهما شرطا للآخر من غير عكس، فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأنه لم يكن جعل أحدهما شرطا للآخر أولى من العكس. و إن كان الثانى يلزم اجتماع النقيضين لأن[4] باعتبار أن يكون قائما بذاته لا يكون فى محل، و باعتبار كونه عرضا يكون فى محل، فيلزم اجتماع التقيضين. و ذهب جماعة من الأشاعرة إلى أن الجوهر باق ببقاء قائم به، فإذا أراد الله تعالى إعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر. فأبطل المصنف ذلك المذهب بأن[5] حصول البقاء فى المحل يستلزم توقف الشيئ علي نفسه إما ابتداء أو بواسطة. و ذلك لأن حصول البقاء في المحل[6] يتوفق على حصول المحل فى الزمان الثانى، فحصوله فى الزمان الثانى إما نفس البقاء، فيلزم توقف الشيئ[7] على نفسه إبتداء، أو معلول البقاء[8] فيلزم توقف الشيئ[9] على نفسه بواسطة.

[المعاد الجسمانيّ]

(**و وجوب إيفاء[10] الوعد و الحكمة يقتضى[1] وجوب البعث، و[2] الضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين محمد عليه السلام مع إمكانه، و لا يجب إعادة فواضل المكلف.**)

---

[1] ج: إبطال.
[2] أ: أو.
[3] ط: ببقاء.
[4] أ ف ج ط: لأنه.
[5] ج: فإن.
[6] ج - يستلزم توقف الشيئ علي نفسه إما ابتداء أو بواسطة. و ذلك لأن حصول البقاء في المحل.
[7] أ - الشيئ.
[8] أ + و حينئذ.
[9] أ - الشيئ.
[10] ج: إبقاء.

اختلفوا فى المعاد فأطبق المليون على المعاد الجسمانى. و ذهبت[3] طائفة من المحققين إلى[4] المعاد النفسانى. و المراد به وجود الروح بعد موت البدن و خرابه.[5] يمكن إثباته بالبراهين العقلية.

و أما المعاد الجسمانى، فلا مجال للبرهان على إثباته و نفيه و لكن يجب أن يعتقد[6] على الوجه الذى [334ظ] ذكره الأنبياء، لأنهم صادقون. و ذهبت[7] طائفة إلى نفيهما.

و احتج المصنف على وجود المعاد بوجهين. الأول: أن الله تعالى وعد المكلف[8] بالثواب على الطاعة،[9] و توعد بالعقاب على المعصية[10] بعد الموت و لا يتصور الثواب و العقاب بعد الموت إلا بعد العود فيجب العود إيفاء للوعد و الوعيد.[11] و الثانى: أن الله تعالى كلف بالأوامر و النواهى فيجب أن يصل الثواب بالطاعة، والعقاب على المعصية، فيجب البعث بمقتضى الحكمة، و إلا لكان ظالما، تعالى[12] عما يقولون علوا كبيرا. و هذا البيان مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين و أن العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف.

و الحق أن المعاد الجسمانى و الروحانى كلاهما واقع. أما الروحانى، فلما[13] تبين من أن النفس تبقى[14] بعد خراب[15] البدن، و لها سعادة و شقاوة و قد جاء فى القرآن مثل قوله تعالى: { **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ**

---

[1] ج ط: تقتضي.
[2] ج - و.
[3] أ ج ط: ذهب.
[4] أ + أن.
[5] ف + فإنه.
[6] ف: نعتقد.
[7] أ ف ج ط: ذهب.
[8] ف نسخة + المكلفين.
[9] ف نسخة + الطاعات.
[10] ف نسخة + المعاصي.
[11] ج: لبقاء الوعد و الوعيد.
[12] ط + عن ذلك.
[13] ط: فيما.
[14] ف: يبقي.
[15] ط - خراب.

قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ }،[1] و قوله تعالى: { يا أيتها النفس المطمئنة ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً }.[2] و أما المعاد الجسمانى، فلا يستبد العقل بإثباته، و لكن قد ورد فى القرآن آيات كثيرة دالة على إثباته بحيث لا يقبل التأويل.

منها قوله تعالى: { قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ }،[3] { فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ }،[4] { فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ}،[5] { أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ }،[6] { أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً }،[7] { وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا }،[8] { كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا }،[9] { يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ }،[10] { وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا }،[11] { أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ }[12] إلى غير ذلك مما لا يحصى. فالمعاد الجسمانى من ضروريات دين محمد

---

[1] تمامه: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. سورة آل عمران 3\169-170.

[2] سورة الفجر 89\27-28.

[3] تمامه: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. سورة يس 36\78-79.

[4] تمامه: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ. سورة يس 36\51.

[5] تمامه: أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا. سورة الإسراء 17\51.

[6] سورة القيامة 75\3-4.

[7] سورة النازعات 79\11.

[8] تمامه: وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. سورة فصلت 41\21.

[9] تمامه: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا. سورة النساء 4\56.

[10] سورة ق 50\44.

[11] تمامه: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. سورة البقرة 2\259.

[12] سورة العاديات 100\9.

عليه السلم لأنه أمر ممكن أخبر به الصادق، فيجب التصديق و الإيمان به. و إنما قلنا إنه[1] ممكن، لأن المراد به جمع الأجزاء المتفرقة، و هو ممكن بالضرورة. قوله[2]: " و لا يجب إعادة فواضل المكلف" إشارة إلى جواب شبهة. تقريرها: أن المعاد الجسمانى غير ممكن لأنه لو أكل إنسان أنسانا حتى صار جزؤ بدن المأكول جزؤ بدن الآكل. فهذا [335و] الجزء إما أن[3] لا يعاد أصلا و هو المطلوب، أو يعاد فى كل واحد منهما، و هو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد[4] بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين،[5] أو يعاد فى أحدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه. و هذا مع إفضائه إلى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا و هو أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعينها[6] كما زعمتم. تقرير "الجواب: أن المعاد إنما هو الأجزاء[7] الأصلية و هى[8] الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق، و هذا الجزء فضل فى الإنسان الآكل فلا يجب إعادته فيه."[9] و هذا معنى قول المصنف: "ولا يجب إعادة فواضل المكلف."[10] ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكول أعيد فيه، و إلا فلا.

(و عدم انخراق الأفلاك و حصول الجنة فوقها و دوام الحيوة مع الاحتراق[11] و تولد البدن من غير[12] التوالد و تناهى القوى الجسمانية استبعادات.)

---

[1] ط + أمر.
[2] ط: و قوله.
[3] ط ـ لا.
[4] ج: جزئا واحدا.
[5] ف ط: متقابلين
[6] ج ط: بأعيانها.
[7] أ: الأجرام.
[8] أ: من.
[9] شرح المقاصد 5\95.
[10] ط: آه.
[11] ج: الإحراق.
[12] ط ـ غير.

احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الأجساد بامتناع المعاد بوجوه. الأول:[1] بأنه[2] لو ثبت المعاد الجسمانى فإما أن يكون[3] عود الروح إلى البدن فى عالم العناصر و هو التناسخ أو فى عالم الأفلاك و هو يوجب انخراق الأفلاك و هو محال؛ و بأنه[4] يلزم تولد البدن فى غير التوالد.[5] و[6] ذلك عند البعث، و هو ممتنع. و على امتناع وجود الجنة بأنه لا يمكن حصولها فى عالم العناصر، و لا فى عالم الأفلاك، لأنها لاتسعها[7] لقوله تعالى: { **وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ** }[8] فبالضرورة يكون فوق الأفلاك أعنى خارجها، و ذلك محال؛[9] لأن الفلك المحيط بجميع الأفلاك محدد للجهات،[10] و به ينتهى عالم الجسمانيات. و على امتناع تأبيد الثواب و العقاب بأنه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق و عدم تناهى القوى الجسمانية، لأن وصول الثواب دائما، و وصول العقاب بالنسبة إلى البعض دائما[11] يوجب التحريكات الغير المتناهية. و أجاب المصنف عن هذه الوجوه بأنها استبعادات، و لا امتناع فى شيئ مما ذكر. فإن الأفلاك حادثة كما ذكر، **[335ظ]** فيكون عدمها جائزا. و إذا كان عدمها جائزا كان انخراقها أيضا جائزا على أن عود الروح إلى البدن فى عالم العناصر لا يوجب التناسخ. و حصول الجنة فوق الأفلاك جائز و ما ذكر من

---

[1] أ ف ج ط ـ بامتناع المعاد بوجوه. الأول.
[2] ج: فإنه.
[3] أ ـ يكون.
[4] ف: أيضا.
[5] أ: توالد.
[6] ف ـ البدن فى غير التوالد و؛ ط + أيضا يلزم.
[7] أ: لاتسعلها؛ ف ط: لا يسعها.
[8] تمامه: سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. سورة الحديد 57\21.
[9] ط ـ محال.
[10] أ: الجهات.
[11] ف نسخة: دائما.

حديث[1] المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها. و دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن. و التولد أيضا ممكن كما فى حق آدم عليه السلام. و القوة الجسمانية قد[2] لا يتناهى انفعالاتها و كذا فعلها .

[الثواب و العقاب]

(**و يستحق الثواب**) و هو النفع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال، (**و المدح**) و هو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد[3] الرفع[4] (**بفعل الواجب[5] و المندوب وفعل ضد القبيح**) و هو الترك على مذهب من يثبت الترك ضدا. (**و الإضلال به[6]**) أى بالقبيح (**بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه.**) يعنى يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب و المدح[7] بفعل[8] الواجب أن لا يفعل[9] الواجب[10] لوجوبه أو لوجه وجوبه. (**و المندوب كذلك.**)[11] يشترط[12] فى استحقاق الفاعل الثواب و المدح بفعله أن يفعله بندبه[13] أو لوجه ندبه. (**و الضد لأنه ترك قبيح.**) أى إنما يستحق فاعل ضد[14] القبيح الثواب و المدح إذا فعله[15]، لأنه ترك قبيحا.[16] (**والإخلال**) بالقبيح، (**لأنه إخلال به**) فإنه[1] إذا فعله، لأنه إخلال بالقبيح

---

[1] ج: الحديث.
[2] ج ـ قد.
[3] ي ط: القصد.
[4] ف ط + فيه.
[5] ي: الجواب.
[6] ف: لفظ به ليس بمتن.
[7] أ: المدفع.
[8] أ ـ بفعل.
[9] أ ط: أن يفعل.
[10] ج ـ أن لا يفعل الواجب.
[11] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.
[12] أ: بشرط.
[13] ف: ليدبه.
[14] ط: الضد.
[15] أ: فعل.
[16] أ: قبح، قبيحا.

يستحق الثواب و المدح. فإنه لو فعل الواجب أو المندوب، لا لما ذكرنا، لم يستحق مدحا و لا ثوابا بهما. و كذا لو ترك القبيح أو أخل به لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح و الثواب، و إنما يستحق الثواب و المدح بفعل الطاعة، (**لأن**)[2] الطاعة مشقة ألزمها الله تعالى للمكلف. و ظاهر أن[3] (**المشقة من غير عوض ظلم،**) و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم، و العوض لا يكون إلا نفعا و[4] لا يصح[5] الابتداء به،[6] (**إذ لو أمكن الابتداء به كان**[7]) التكليف[8] (**عبثا و كذا يستحق العقاب،**) و هو الضرر المستحق المقارن للإهانة. (**و الذم،**) و هو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده[9] (**بفعل القبيح و الإخلال بالواجب لاشتماله على اللطف**.) و ذلك لأن المكلف إذا علم أن المعصية يستحق بها العقاب، فإنه يبعد عن فعلها و يقرب إلى فعل [**336**و] ضدها.

و اللطف على الله تعالى واجب (**و**) لدلالة[10] (**السمع**) من القرآن و الأحاديث، على أن فعل القبيح و الإخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب، و لما كان لسائل[11] أن يقول: لو كان الإخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم، و الإخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف إذا أخل بالواجب و بالقبيح كان مستحقا للمدح و الذم أيضا،[12] فيلزم اجتماع الاستحقاقين أى استحقاق المدح و الذم فى مكلف،[13] و هو ممتنع. أجاب بقوله: (**و لا امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين**[1]) استحقاق المدح

---

[1] ج: بأنه.
[2] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.
[3] ج: لفظ "أن" وردت متنا.
[4] ي: مقيد متنا.
[5] ي: يصلح.
[6] أ - به.
[7] ي: لفظ "كان" ليست بمتن.
[8] ج: لفظ "التكليف" وردت متنا.
[9] أ: قصد.
[10] ج: لفظ "لدلالة" وردت متنا.
[11] ط: السائل.
[12] ط: بالمدح و بالذم و أيضا.
[13] ج: المكلف.

باعتبار الإخلال بالقبيح و استحقاق الذم بإعتبار الإخلال بالواجب. (و **إيجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح**.) ذهب أبو القاسم البلخى إلى أن إيجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم[2] التى أنعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا. فبين المصنف بطلانه بأن إيجاب المشقة فى شكر المنعم[3] قبيح عند العقلاء، إذ يقبح عقلا أن ينعم الإنسان على غيره نعمة، ثم يكلفه و يوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير أن يصل إليه ثواب و القبيح لا يصدر من الله تعالى، فتعين أن يكون إيجاب التكاليف لاستحقاق الثواب. (و **لقضاء العقل به مع الجهل**.) دليل آخر على بطلان هذا المذهب. تقريره: أن العقل يقضى[4] بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية، و قضاء العقل بوجوب[5] الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب[6] الحكم بأن التكاليف[7] ليست شكرا. أقول: فيه منع ظاهر. (و[8] **يشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل**) المكلف به[9] الواجب أو المندوب (**أو الإخلال به**)[10] أى بالقبيح (**شاقا**.) إذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفي[11] الثواب. و[12] (**لا**)[13] يشترط[14] فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة (**رفع الندم**[15]) على فعل[16] الطاعة. فإن الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها، فلا فائدة فى اشتراط رفعه، مع

---

[1] ف: لفظ باعتبارين ليس بمتن.
[2] ط: للنعمة.
[3] ي: النعم.
[4] ط: يقتضي.
[5] ج: يوجب.
[6] ج: توجب.
[7] ج: التكليف.
[8] أ: أو.
[9] ف: عبارة " المكف به" مقيدة متنا.
[10] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.
[11] ج: انتف.
[12] ي ج: مقيد متنا.
[13] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.
[14] ي ج: لفظ "يشترط" وردت متنا.
[15] ج ـ الندم.
[16] أ: عبارة "علي فعل" وردت متنا.

أنها سبب لاستحقاق الثواب، نعم رفع الندم شرط[1] فى بقاء استحقاق الثواب. (و) كذا[2] (**لا**) يشترط[3] فى استحقاق الثواب (**انتفاء النفع العاجل إذا فعل**) الفعل[4] المكلف به (**للوجه**) أى إذا اوقعه لوجه الوجوب [**336ظ**] أو للوجوب[5] أو لوجه الندب أوللندب.

[صفات الثواب و العقاب]

(**و يجب اقتران الثواب بالتعظيم و العقاب بالإهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما.**) ذهبت[6] المعتزلة إلى أن الثواب يجب أن يقترن[7] بالتعظيم، و العقاب يجب أن يقترن بالإهانة. و اختاره المصنف و احتج عليه بأنا نعلم بالضرورة أن من فعل الفعل الشاق المكلف به فإنه يستحق التعظيم، و الإخلال،[8] و كذلك من فعل الفعل القبيح[9] يستحق الإهانة و الاستخفاف.[10] (**و يجب دوامها.**) ذهبت[11] المعتزلة إلى أنه يجب دوام ثواب أهل النعيم و عقاب أهل الجحيم. و اختاره المصنف و احتج عليه بوجوه. الأول: أن دوام الثواب على الطاعة و كذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة و يزجره عن المعصية فيكون لطفا و اللطف[12] واجب. وإليه أشار بقوله: (**لاشتماله على اللطف**)

---

[1] أ: شرطا.
[2] ج: لفظ "كذا" وردت متنا.
[3] ج: لفظ "يشترط" وردت متنا.
[4] أ ـ الفغل.
[5] أ ـ أو للوجوب.
[6] ف ج: ذهب.
[7] ط: تقارن.
[8] ط + به.
[9] أ ـ الشاق المكلف به فإنه يستحق التعظيم و الإخلال، و كذلك من فعل الفعل القبيح.
[10] ج: الاستحقاق.
[11] ف ج: ذهب.
[12] ط + على الله.

الثانى: أن المدح و الذم دائمان[1] إذ لا وقت، إلا و يحسن فيه[2] مدح المطيع و ذم[3] العاصى و هما معلولا[4] الطاعة و المعصية، فيجب دوام الثواب و العقاب، لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول[5] الآخر. و إليه أشار بقوله: (**و لدوام المدح و الذم.**) الثالث: أن الثواب لو كان منقطعا حصل[6] لصاحبه الألم[7] بانقطاعه، و العقاب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه، فلم يكن الثواب و العقاب خالصين عن شوب، لكن يجب خلوصهما لما سيأتى متصلا بهذا البحث. و إلى ذلك أشار بقوله: (**و لحصول نقيضهما لولاه.**) أى يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الألم الذى هو نقيضه و بانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه. (**و يجب خلوصهما**) أى خلوص الثواب و[8] العقاب عن[9] الشوائب. أما الثواب فلأنه لو لم يكن خالصا لكان أنقص حالا من العوض و التفضل، إذا كانا خالصين، و إنه غير جائز. و إلى هذا[10] أشار بقوله: (**و إلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض و التفضل على تقدير حصوله**) أى حصول الخلوص (**فيهما**) **أي**[11] فى العوض و التفضل. و أما العقاب، فلأنه أدخل فى باب الزجر من الثواب، فيجب خلوصه بالطريق الأولى. و إلى هذا أشار بقوله: (**و هو أدخل فى باب الزجر.**) و لما كان لسائل أن يقول: إن الثواب لا يخلص عن الشوب لأن أهل الجنة درجاتهم متفاوتة. فمن كان أدنى مرتبة يكون مغتما[12] إذا شاهد من هو أعظم درجة، و لأنه يجب على أهل الجنة

---

[1] ج: دائمان.
[2] ط: منه.
[3] ج: دم.
[4] ج: معلولاً.
[5] ي ط: معلول.
[6] ف ط: يحصل.
[7] ط: الألم لصاحبه.
[8] ج ـ و.
[9] ج: من.
[10] ط: ذلك.
[11] أ ج: ما بين القوسين ليس بمتن؛ ط ـ فيهما أي.
[12] ج: مغنما.

الشكر على نعم[1] الله تعالى و يجب عليهم الإخلال [**337**و] بالقبائح. و كل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب.[2] و أيضا فإن أهل النار يتركون القبائح فيجب أن يثابوا بتركها،[3] فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب[4] من الثواب. أجاب[5] عنه فقال: (**و كل ذى مرتبة فى الجنة لا يطلب الأزيد.**) من مرتبته فلا يكون مغتما[6] بمشاهدة من هو أعظم درجة منه.[7] فقال:[8] (**و يبلغ[9] سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقة و غناهم بالثواب ينفى عنهم[10] مشقة ترك[11] القبائح و أهل النار ملجئون إلى ترك القبائح.**)[12] فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب. (**و يجوز توقف الثواب على شرط، و إلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصة.**) ذهبت[13] جماعة من المعتزلة إلى أن الثواب يجوز أن يتوقف على شرط. و اختاره المصنف و احتج عليه بأنه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير أن يصدق النبى عليه السلام[14] فى رسالته مثابا، و التالى باطل بالاتفاق. بيان الملازمة: أن العارف بالله تعالى وحده من غير ان[15] يصدق النبى عليه السلام له معرفة مستقلة. فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب أن يثاب بالمعرفة المستقلة، و إن لم يصدق النبى عليه السلام.

---

[1] ج: أنعم.
[2] أ: من الشوائب.
[3] ط: تركها.
[4] ف ج: شرب.
[5] ف + المصنف.
[6] ج: مقيما.
[7] أ ج + درجة.
[8] أ ج ط ـ فقال.
[9] ط: يبايع.
[10] أ: لفظ عنهم ليس بمتن.
[11] ج: بترك.
[12] ي ف: عبارة "و أهل النار ملجؤون إلي ترك القبائح" ليست بمتن.
[13] أ ف ج ط: ذهب.
[14] ط ـ النبي عليه السلام.
[15] ي ـ أن.

[الإحباط]

(**و الإحباط[1] باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى: { فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ }.[2]**)

ذهبت[3] جماعة من المعتزلة إلى أن الإحباط[4] و التكفير على معنى أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته[5] المتأخرة و يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته[6] المتأخرة. و نفاه المحققون. و اختاره المصنف. و احتج عليه بأنه ظلم لأن من أطاع و أساء و كان إسائته أكثر، يكون بمنزلة من لم يحسن و لقوله تعالى **{ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ }**[7] و الإيفاء بوعده[8] واجب. ثم القائلون بالإحباط و التكفير اختلفوا. فقال أبو على: إن المتأخر يسقط المتقدم و يبقى هو على حاله. و قال أبو هاشم: ينتفى الأقل بالأكثر، و ينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه و يبقى الزائد[9] مستحقا. و إن تساويا[10] صارا كأن[11] لم يكن، و هذا هو الموازنة. و المصنف أراد إبطال مذهب أبى هاشم فقال:

(**و لعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفا و حصول [337ظ] المتناقضين[12] مع التساوى.**)

تقريره: أنا لو فرضنا استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب[13] و عشرة أجزاء من العقاب فإسقاط إحدى الخمستين من العقاب دون الأخرى ليس أولى من العكس، فإما أن يسقط[14] معا، و هو

---

[1] ط: الإحتياظ.
[2] سورة الزلزة 99\7.
[3] أ ف ج ط: ذهب.
[4] ط: الإحتياط.
[5] ف: لمعصيته.
[6] ف: بطاعاته.
[7] سورة الزلزة 99\7.
[8] ج: بالوعد.
[9] ج - الزائد.
[10] أ: ساويا؛ ج: يساويا.
[11] ي ط: كائن.
[12] ف: المتناقصين.
[13] ط: من الثواب خمسة أجزاء.
[14] ف: يسقطا.

خلاف مذهبه، أو لا يسقط شئ منهما، و هو المطلوب. و لو فرضنا أنه استحق خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب فإن تقدم[1] إسقاط أحدهما للآخر[2] لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة صيرورة[3] المغلوب، و المعدوم غالبا و مؤثرا.[4] و إن تفاوتا[5] لزم وجودهما معا، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة، لأن العلة موجودة حال حدوث المعلول و هما[6] موجودان حال حدوث[7] كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين.

و أجيب بأن كل واحد من العملين[8] يؤثر فى الاستحقاق الناشى عن الآخر حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه، فليس الكاسر و المنكسر واحدا[9] كما لم يتحدا فى المزاج أيضا. و الحق أنه ليس ههنا تأثير و تأثر حقيقى، بل معنى[10] إحباط[11] الطاعة و[12] استحقاق الثواب أن الله تعالى لا يثيب عليها. و معنى الموازنة أنه لا يثيب عليها[13] و يترك العقوبة على المعصية بقدرها، و حينئذ يخرج الجواب عن الصورة الأولى أيضا. فإن إسقاط إحدى الخمستين و إن لم يكن أولى من الأخر، لكن المختار[14] يرجح أيهما شاء على ما مر من أمثلة الهارب و الجائع و غيرهما.

---

[1] ج: يعدم.
[2] ف ط: علي الآخر.
[3] ج: ضرورة.
[4] ج: مؤثر.
[5] ج: تفارنا.
[6] ط ـ وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لأن العلة موجودة حال حدوث المعلول و هما.
[7] ي أ ف ط ـ حدوث.
[8] ف ج: العلمين.
[9] ج: واحد.
[10] أ ج ط ـ معني.
[11] ج: إخباط.
[12] ط: أو.
[13] ط ـ و معنى الموازنة أنه لا يثيب عليها.
[14] ج: للمختار.

[إنقطاع عذاب صاحب الكبائر]

(**و الكافر مخلد و عذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء.**)

اتفق المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع. و الكافر المبالغ فى الاجتهاد الذى لم يصل إلى المطلوب، زعم الجاحظ و العنبرى أنه معذور لقوله تعالى: { **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**}،[1] و لأن تعذيبه مع بذله الجهد و الطاقة من غير تقصير قبيح. و ذهب الباقون إلى أنه غير معذور، و ادعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين. قالوا: كفار عهد الرسول[2] الذين قتلوا و حكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود، و منهم من بقى على الشك بعد إفراغ الوسع. و ختم الله على قلوبهم و لم يشرح صدورهم للإسلام، فلم يهتدوا إلى حقيقته.[3] و لم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ و العنبرى. و قوله تعالى: { **و ما جعل عليكم فى الدين من حرج**} خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين من الدين.[4] و كذالك أطفال المشركين عند الأكثرين لدخولهم فى العمومات. و لما روى أن النبى عليه السلام قال: "هم[5] فى النار" حين سألت خديجة عن حالهم.[6] و قالت المعتزلة و بعض الأشاعرة: لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة

---

[1] تمامه: وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ. سورة الحج 22\78.

[2] ف: رسول الله صلي الله عليه و سلم.

[3] ي: حقيته؛ ف نسخة: حقيته.

[4] ط ـ و لأن تعذيبه مع بذله الجهد و الطاقة من غير تقصير قبيح. و ذهب الباقون إلى أنه غير معذور. و ادعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين، قالوا: كفار عهد الرسول[4] الذين قتلوا و حكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود، و منهم من بقى على الشك بعد إفراغ الوسع. و ختم الله على قلوبهم و لم يشرح صدورهم للإسلام، فلم يهتدوا إلى حقيقته و لم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ و العنبرى. و قوله تعالى: { **و ما جعل عليكم فى الدين من حرج**} خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين من الدين.

[5] ط ـ هم.

[6] ط ـ عن حالهم.

لما روى فى الحديث، و لأن[1] تعذيب من لا جرم له ظلم.[2] و أما أن عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع؟ فذهب أهل السنة و الإمامية من الشيعة و طائفة من المعتزلة إلى أنه ينقطع. و اختاره المصنف[3] و احتج عليه بأن صاحب الكبيرة يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى: { **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**}. و لا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحق العقاب بالمعصية فإما أن يقدم[4] الثواب على العقاب، و هو باطل بالاتفاق، أو بالعكس و هو المطلوب، و بأنه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنه إذا عبد الله تعالي مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة فى آخر عمره لا ينقطع عذابه، و هو قبيح عقلا. [**338**و]

(**و السمعيات متأولة و دوام العقاب مختص بالكافر.**)

السمعيات التى تمسك المعتزلة بها فى عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى: { **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا** }،[5] { **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** }،[6] { **وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا** }[7] متأولة إما بتخصيص العمومات بالكفار أو بحمل الخلود على المكث الطويل. و أما قولهم: إن الثواب و العقاب ينبغي[8] أن يكونا[9] دائمين لما تقدم. فإن أريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم، و إلا فممنوع.

---

[1] أ: أن.

[2] ي . و كذالك أطفال المشركين عند الأكثرين لدخولهم فى العمومات. و لما روى أن النبى عليه السلام قال: "هم فى النار" حين سألت خديجة عن حالهم. و قالت المعتزلة و بعض الأشاعرة: لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة لما روى فى الحديث، و لأن تعذيب من لا جرم له ظلم.

[3] أ . المصنف.

[4] ف: تقدم.

[5] تمامه: إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا. سورة الجن 72\23.

[6] تمامه: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا. سورة النساء 4\93.

[7] تمامه: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ. سورة النساء 4\14.

[8] ي أ ف ج - ينبغي.

[9] أ: يكون.

[العفو الإلهي]

(و العفو واقع، لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه و لا ضرر عليه فى تركه فحسن[1] إسقاطه و لأنه إحسان[2] و للسمع[3])

اتفقت[4] الأمة على أن الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا، و عن الكبائر بعد التوبة، و لا يعفو[5] عن الكفر قطعا، و اختلفوا فى جواز العفو عن الكبائر بدون[6] التوبة. فذهبت[7] جماعة من المعتزلة إلى أنه جائز عقلا غير جائز سمعا. و ذهب الباقون إلى وقوعه عقلا و سمعا. و اختاره المصنف و احتج على[8] وقوعه[9] عقلا بأن العقاب حق الله تعالى، فجاز له إسقاط حقه، و بأن العقاب ضرر[10] على المكلف، و لا ضرر على الله تعالى في تركه. و كل ما كان كذلك فإسقاطه حسن،[11] و كل ما هو أحسن[12] فهو واقع، و[13] لأن العفو إحسان، والإحسان على الله تعالى واجب، و[14] على وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى: { **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** }،[15] و قوله تعالى: { **قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى**

---

[1] أ ج: يحسن.

[2] ج: عبارة "لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه و لا ضرر عليه فى تركه يحسن إسقاطه و لأنه إحسان" ليست بمتن.

[3] ط: السمع.

[4] ط: اتفقت.

[5] أ ج: و لا يعفوا.

[6] ج: يريدون.

[7] ف: فذهب.

[8] ط: عليه.

[9] ط - وقوعه.

[10] ج: صور.

[11] ج + و كل ما هو حسن.

[12] ج ط: حسن.

[13] ج - و.

[14] ي أ ف ج – و.

[15] تمامه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا. سورة النساء 4\116،48.

أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا }[1] و[2] إلى غير ذلك من النصوص. فإن قيل: يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر[3] بعد التوبة. قلنا: هذا، مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل و مخالفة لأقاويل[4] ممن[5] يعتد به من المفسرين بلا ضرورة، مما لا يكاد يصح فى بعض الآيات كقوله تعالى: { **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ** }[6] الآية. فإن المغفرة بالتوبة تعم[7] الشرك، و ما دونه فلا يصح التفرقة بإثباتها لما دونه. و كذا يعم[8] كل واحد[9] من العصاة فلا يلائم التعليق[10] بـ"من يشاء"[11] المفيد[12] للبعضية. على أن فى تخصيصها إخلالا بالمقصور،[13] أعنى تهويل[14] شأن الشركة[15] ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لا يغفر[16] و يغفر جميع ما سواه.

[الشّفاعة]

(**الإجماع[17] على الشفاعة. فقيل لزيادة المنافع و يبطل منا فى حقه.**)

---

[1] تمامه: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ .سورة الزمر 39\53.

[2] أ ف ج ط - و.

[3] ط: و الكبائر.

[4] ج: الأويل.

[5] ي أ ف ط: من.

[6] تمامه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا. سورة النساء 4\116.

[7] ج: نعم.

[8] ج: نعم.

[9] ط: أهل.

[10] أ: التعلق.

[11] أ ف ط: لمن يشاء.

[12] ج: المقيد.

[13] أ: بالمقصور؛ ج: بالقصور.

[14] ط: يتوسل.

[15] ف ج: الشرك.

[16] أ: يعفو.

[17] ط: و الإجماع.

اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى: { **عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا** }[1] و فسر بالشفاعة، ثم اختلفوا. فذهبت[2] المعتزلة[3] إلى أنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب. و أبطله المصنف[4] بأن الشفاعة لو كانت لطلب[5] زيادة المنافع للمؤمنين لكُنّا شافعين للنبى عليه السلام لأنا نطلب زيادة المنافع[6] له و هو مستحق للثواب، و التالى باطل لأن الشفيع أعلى مرتبة[7] من المشفوع له.

(**و نفى المطاع لا يستلزم نفى المجاب.**) إشارة إلى جواب[8] دليل المعتزلة. تقريره: أن [**338ظ**] الله تعالى قال: { **مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ** }[9] نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة فى حق العصاة. و[10] تقرير الجواب: أنه تعالى[11] نفى الشفيع الذى يطاع و نفى شفيع خاص لا يستلزم نفى الشفيع مطلقا.

(**السمعيات**[12] **متأولة بالكفار.**)

إشارة إلى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى: { **و مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ**}،[13] و قوله تعالى: { **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ** }،[14] و قوله تعالى: { **فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ** }.[1] تقرير الجواب:

---

[1] تمامه: وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا.سورة الإسراء 17\79.
[2] ج ط: فذهب.
[3] ي + طائفة.
[4] ي ـ المصنف.
[5] أ: بطلب.
[6] أ ـ للمؤمنين لكُنّا شافعين للنبى عليه السلام لأنا نطلب زيادة المنافع.
[7] ج: رتبة.
[8] أ ـ إلي جواب.
[9] تمامه: وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ. سورة غافر 18/40
[10] ط ـ و.
[11] ج ــ تعالى
[12] ج: و باقي السمعيات.
[13] تمامه: وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ. سورة البقرة 2\270.
[14] تمامه: وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ. سورة البقرة 2\48.

أن هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة. على أنا لا نسلم العموم فى الأزمان و الأحوال، و[2] سوق الكلام لعموم السلب، لا لسلب العموم. و أيضا الظالم على الإطلاق هو الكافر و نفى النصرة لا يستلزم نفى الشفاعة، لأنها طلب على خضوع و النصرة ربما ينبئ عن مدافعة و مغالبة.[3]

(و قيل فى إسقاط المضار، و الحق صدق الشفاعة فيهما، و ثبوت الثانى له عليه السلام لقوله: "ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى."[4])

ذهبت[5] طائفة إلى أن الشفاعة بالنسبة إلى العصاة فى إسقاط المضار عنهم. و الحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما،[6] أى[7] زيادة المنافع لهم، و فى إسقاط المضار عنهم.[8] إذ يقال شفع فلان لفلان إذا طلب له زيادة منافع و إسقاط مضار.

أقول: و حينئذ يعود وجه الإبطال المذكور أعنى لزوم[9] كوننا شافعين للنبى عليه السلام. و يمكن الجواب عنهما[10] باعتبار زيادة قيد فيها أعنى كون الشفيع أعلى حالا من المشفوع[11] له. ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثانى للنبى[12] صلى الله عليه و سلم بقوله[13]: "ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى."

---

[1] سورة المدثر 74\48.

[2] أ ف ج ط+ أن.

[3] ط: مقابلة.

[4] جامع الأحاديث للسيوطي2\89؛ "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي." (مسند أحمد بن حنبل20\439)

[5] ف ج ط: ذهب.

[6] ط: فيها.

[7] أ ط + في.

[8] ج ـ و الحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما أى زيادة المنافع لهم. و فى إسقاط المضار عنهم؛ ط ـ عنهم..

[9] ط ـ لزوم.

[10] ف هامش: أي عن المصنف و عن القائلين بأن الشفاعة لطلب زيادة المنافغ؛ ط: عنها..

[11] ج: المسفوع

[12] ط: لقوله.

[13] ي: لقوله؛ ط ـ بقوله.

[التّوبة]

(**و التوبة**) و[1] هى الندم على المعصية فى الحال، و العزم على تركها فى الاستقبال. و التحقيق أن ذكر العزم إنما هو للتقرير و البيان، لا للتقييد و الاحتراز، إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم ألبتة، على تقدير الخطور و الاقتدار.

(**واجبة لدفعها الضرر**)

الذى هو العقاب و[2] الخوف منه[3] و دفع الضرر واجب فيما[4] يدفع به[5] الضرر أيضا يكون واجبا.

(**و لوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب.**)

هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن و القبح العقليين.[6] و أما عند الأشاعرة فوجوبها بالسمع، لقوله تعالى: { **وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا** }،[7] [8]{ **تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا** }[9] و نحو ذلك.

(**و يندم على القبيح لقبحه و إلا لانتفت**) التوبة.

---

[1] ط ـ و.

[2] أ ف ط: أو.

[3] ف ـ منه.

[4] أ ط: مما.

[5] أ ـ به.

[6] ط ـ العقليين.

[7] تمامه: وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. سورة النور 24\31.

[8] أ + و.

[9] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. سورة التحريم 66\8.

فإن من ندم على المعصية لإضرارها ببدنه، أو إخلالها بغرضه،[1] أو ماله أو لغرض آخر لا يكون تائبا.[2]

(**و خوف النار و[3] إن كان الغاية كذلك.[4]**) يعنى إن كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة، كما إذا ندم عليها لإضرارها بالبدن، لما ذكرنا أن المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر.[5]

(**و كذلك[6] الإخلال بالواجب.**) فإن الندم عليه إنما يكون توبة، إذا كان، لأنه إخلال بالواجب.[7] و أما إذا كان الندم عليه لخوف المرض،[8] أو النقصان بماله أو عِرضه[9] أو لخوف النار لم يكن توبة.

(**فلا يصح من البعض.**)

أى إذا ثبت أن الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إنما يكون توبة إذا **[339و]** كان الندم، لأنه قبيح، أو إخلال يلزم أن لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح، لأنه إذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر أنه لم يندم[10] على القبيح لقبحه، بل لأمر آخر يوجد فى بعض دون بعض. و هذا مذهب أبى هاشم. و ذهب أبو[11] على إلي[12] أنه يصح التوبة من قبيح دون قبيح. و احتج عليه بأن الندم على قبيح دون قبيح يصح كما

---

[1] ف: لغرضه؛ ط: لاحترازها بندمه أو لإخلال بها لغرضه.

[2] ج: ثابتا.

[3] أ ط ـ و.

[4] أ ج: إن كانت الغاية فكذلك؛ ف: فكذلك.

[5] ط ـ كذلك يعنى إن كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما إذا ندم عليها لإضرارها بالبدن لما ذكرنا أن المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر.

[6] ف: كذا؛ ط: فكذلك.

[7] ج : عبارة "فإن الندم عليه إنما يكون توبة إذا كان لأنه إخلال بالواجب" وردت متنا.

[8] أ: المضرة.

[9] ج: غرضه.

[10] أ + من.

[11] ج ـ أبو.

[12] ج ـ إلى.

أن الإتيان بواجب دون واجب يصح. و ذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه[1] كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه. و لو لزم من اشتراك القبائح فى القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك[2] الواجبات فى الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب. و رده المصنف بقوله:

(**و لا يتم القياس على الواجب.**) للفرق بين المقيس و المقيس عليه، فإن ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل إلا بترك جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب لكونه إتيانا[3] يحصل بإتيان واجب دون واجب.[4]

أقول: فيه نظر، لأن الكلام فى الواجبات التى صدر[5] عن[6] الشارع الأمر بكل[7] واحد منها[8] على حدة، كالصلوة و الصوم و الزكوة مثلا، لا فى أفراد واجب أمر الشارع بالإتيان بواحد منها، لا على التعيين كإعتاق رقبة أىّ رقبة كانت. و ظاهر أن الامتثال لا يحصل بإتيان واحد منها، بل بإتيان الجميع كما فى ترك القبيح من غير فرق.

(**و لو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة.**)

أى لو اعتقد التائب فى بعض القبائح الحسن صحت[9] توبته[10] عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة. و هو الندم على القبيح لقبحه.

---

[1] ج ـ لقبحه.
[2] ف: إشراك.
[3] ط: إثباتا.
[4] ج ـ دون واجب.
[5] ط: صدرت.
[6] أ ف ج ط: من.
[7] أ: لكل.
[8] ج: منهما.
[9] أ ط: صح.
[10] ط: توبة.

(**و كذا المستحقر**.) أى إذا إستحقر التائب أحد الفعلين، و استعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير أن وجوده بالنسبة إلى العظيم، كالعدم، و تاب عن العظيم دون الحقير تصح[1] توبته، لأنه تاب عنه لقبحه. كمن قتل والدا[2] لغيره و كسر قلما له[3] فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم[4] صح توبته.

(**و التحقيق أن ترجيح الداعى إلى الندم عن البعض يبعث عليه**)

أى على الندم عن هذا[5] البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة إليه.

(**و إن**[6] **اشتراك**[7] **الداوعى فى الندم على القبيح**) لقبحه.[8]

و لا[9] يلزم من ذلك أن يكون[10] الندم على البعض الذى تحقق[11] معه الترجيح، لا لقبحه إذ لا يخرج الداعى هذا[12] الترجيح عن الاشتراك فى كونه داعيا إلى الندم على القبيح لقبحه. و هذا[13] (**كما فى الداعى**[14] **إلى الفعل**.)[15] فإن الأفعال يقع بحسب الدواعى، فإذا كان داعية بعض الأفعال راجحة على داعية بعض[16] آخر اختص الفعل الذى يكون داعيته[17] راجحة بالوقوع، و إن اشترك مع غيره فى الدواعى.

---

[1] ف: يصح.
[2] أ ج ط: ولدا.
[3] ج: فما له.
[4] ج: العلم.
[5] ط - هذا.
[6] ط - إن.
[7] أ ط: اشترك.
[8] ج: لفظ " لقبحه" وردت متنا.
[9] أ: إلا.
[10] ط - يكون.
[11] ط: تحقره.
[12] ف ج: بهذا.
[13] ف: عبارة "و هذا" مقيدة متنا.
[14] ف: الدواعي.
[15] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.
[16] أ - راجحة على داعية بعض.
[17] ط: داعيه.

أقول: لا يخفى على المتأمل أن محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح و الإتيان بالواجب كما ذكره أبو على. فآخر كلامه يخالف أوله.[1]

(**ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم**.) فلا يصح الندم عن بعض دون بعض.

(**و به يتأول كلام أمير المؤمنين علي و أولاده رضى الله عنهم**[2]) و هو أن التوبة لا يصح عن بعض دون بعض. (**و إلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه، المقيم على صغيرة**.)

[أقسام التّوبة]

(**و الذنب و**[3] **إن كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم و العزم**) كما فى ارتكاب الفرار من الزحف. و قد يفتقر على[4] أمر زائد كتسليم النفس للحد فى[5] الشرب. (**و فى الإخلال بالواجب اختلف حكمه فى بقائه [339ظ] و قضائه و عدمهما**.) يعنى منه ما يبقى و يحتاج إلى الأداء، كالزكوة. فإنه إذا أخل فى إخراجها فالذنب باق إلى أن يؤدى. و منه ما يجب قضاؤه، فإذا قضى سقط كالصلوة و الصوم. و منه ما لا يبقى و لا يقضى، بل يسقط عنه بمجرد الندم و العزم، كما إذا ترك صلوة العيد أو صلوة الجنازة. (**و إن كان**) الذنب[6] (**فى حق آدمى استتبع إيصاله**) إلى صاحب الحق (**إن كان ظلما**.) و[7] أمكن الإيصال ابقاء[8] صاحب الحق أو وارثه و الإيصال إنما يكون برد المال و تسليم البدن أو العضو إلى ولىّ الجناية للاقتصاص. (**أو**[9] **العزم عليه**[10] **مع التعذر**) أى[11] تعذر الإيصال[1] بأن لا يبقى صاحب الحق و لا وارثه.[2] (

---

[1] ط: لأوله.
[2] أ: عليهم السلام؛ ط ـ رضي الله عنهم.
[3] ط ـ و.
[4] أ ج ط: إلي.
[5] ط: على.
[6] ج: لفظ "الذنب" وردت متنا.
[7] ط + إن.
[8] أ ف ج ط: لبقاء.
[9] ج: و.
[10] أ: لفظ عليه ليس بمتن.
[11] ط +إن.

(**أو**) استتبع (**الإرشاد إن كان**) الذنب[3] (**إضلالا و ليس ذلك**) الذى ذكرنا من[4] تسليم النفس، و أداء الواجب، أو قضائه أو[5] إيصال[6] الحق إلى صاحبه[7] أو العزم عليه و[8] غير ذلك. (**جزؤا**[9]) من التوبة، بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه[10] لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة. قال إمام الحرمين رحمه الله: إن العاقل[11] إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص[12] صحت توبته فى حق الله تعالى، و كان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى[13] توبة أخرى و لا يقدح فى التوبة عن القتل. (**و يجب الاعتذار على المغتاب**[14] **مع بلوغه**.) أى إذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الآدمى هو الاغتياب وجب على الغياب الاعتذار ممن اغتابه، إن بلغ الاغتياب إليه، لأنه[15] أوصل إليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه. و لا يلزم[16] تفصيل[17] ما اغتابه[18] إلا إذا بلغه على وجه أفحش[19]، و إن لم يبلغ إليه لا يلزم الاعتذار، لأنه لم يوصل إليه بسبب الاغتياب غما.[20] لكن يجب فى كلا[21] القسمين التوبة، لأنه خالف نهيه

---

[1] ج: الاتصال.
[2] ج: وارته.
[3] ج: الذين.
[4] أ ـ من.
[5] أ ط: و.
[6] ج: إيصالته.
[7] ط: صاحب الحق.
[8] ج: أو.
[9] ف ج: جزاء؛ ط: جزؤ.
[10] ط: فذكره.
[11] ط: التائب.
[12] ط: للقضاء.
[13] ط: مستدعية.
[14] أ ج: الغياب؛ ط: العقاب.
[15] ج: أنه.
[16] ف ط: لا يلزمه.
[17] أ: تفصل.
[18] أ ف ط + به.
[19] أ: الحش.
[20] ط ـ غما.
[21] ي: كلى؛ ط: كلامه.

حيث قال: { **وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ** }.[1] (**و فى إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.**) ذهبت[2] بعض المعتزلة إلى أنه يجب على التائب الندم على التفصيل إن كان يعلم القبائح مفصلا، و إن علم بعضها مفصلا و[3] بعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا. و قال المصنف فيه: " إشكال،" لأن الأجزاء[4] يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه، و إن لم يذكره مفصلا. (**و فى وجوب التجديد**) أيضا (**إشكال.**) قال بعض المعتزلة: إذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد [**340**و] التوبة، لأنه إذا ذكر المعصية و لم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها،[5] و ذلك إبطال للندم[6] و رجوع إلى الإصرار.[7] و قال المصنف فيه: " إشكال،" لأنا لا نسلم أنه لو لم يندم عليها[8] إذا ذكرها لكان[9] مشتهيا لها، إذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها و لا اشتهاء لها و لا[10] ابتهاج بها. (**و كذا المعلول مع العلة**) أى فيه أيضا إشكال، فإنه إذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما إذا رمى فأصاب. فإن الرمى علة و الإصابة معلولة له يجب الندم على الرمى، و الإصابة جميعا. و[11] فيه إشكال، لأن الأجزاء[12] يحصل[13] بالندم على الرمى. (**و كذا وجوب**[14] **سقوط العقاب بها**) فيه[15] أيضا[16]

---

[1] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ. سورة الحجرات 49\12.

[2] أ ف ج ط: ذهب.

[3] ج ـ بعضها مفصلا و.

[4] ف: الإجزاء.

[5] ط: و وجوبها.

[6] أ: الندم.

[7] ج: الاختراء.

[8] ج ـ عليها.

[9] ف: كان.

[10] أ ف ج ط ـ لا.

[11] ط ـ و.

[12] ف: الإجزاء.

[13] ي أ +ـ علي.

[14] أ: عبارة "كذا وجوب" ليست متن.

[15] ط ـ فيه.

[16] أ ـ أيضا.

إشكال.[1] ذهبت[2] المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم. و احتجوا بأن العاصى قد بذل وسعه فى التلافى، فسقط[3] عقابه، كمن[4] بالغ فى الاعتذار إلى من أساء[5] إليه يسقط ذنبه[6] بالضرورة. و اعترض بأن من أساء إلى غيره و هتك حرماته، ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول اعتذاره، بل الخيرة[7] إلى ذلك الغير، إن شاء[8] صفح، و إن شاء[9] جازاه.

(**و العقاب يسقط[10] بها لا[11] بكثرة ثوابها.**)

اختلفوا فى سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة، و عند أكثرهم بنفس التوبة. و اختاره المصنف و احتج عليه بأنه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت[12] محيطة بدون الثواب، لكنها قد تقع.[13] و إلى هذا أشار بقوله:

(**لأنها[14] تقع[15] محيطة.**) و لما بقى[16] الفرق[17] بين التوبة المتقدمة على المعصية[18] و التوبة المتأخرة عنها فى إسقاط عقابها كسائر[19] الطاعات التى تسقط العقوبات[1] بكثرة ثوابها، و اللازم باطل للقطع

---

[1] عبارة "فيه إشكال" مقيدة متنا.

[2] أ ج ط: ذهب.

[3] أ ف: فيسقط.

[4] ط: كما.

[5] ج: أشار.

[6] ج: دينه.

[7] ج: خبرة.

[8] ي: اشاء؛ ط: إنشاء.

[9] ط ـ شاء.

[10] ف: سقط.

[11] ط ـ لا.

[12] ي: وقع.

[13] ف: يقع.

[14] أ + قد.

[15] ف: يقع.

[16] ف: بقي.

[17] ي أ ف ط: فرق.

[18] ط ـ على المعصية.

[19] ط: لسائر.

للقطع بأن من تاب عن المعاصى كلها، ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب. و إلى هذا أشار[2] بقوله:

(**و لولاه[3] لا يبقى[4] الفرق بين التقديم و التأخير**.)

و لما اختصت[5] التوبة عن معصية معينة لسقوط[6] عقابها دون أخرى،[7] لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل[8] على السوية.[9] و إلى هذا أشار بقوله:

(**و الاختصاص**) أى لولاه لانتفى[10] الاختصاص. و احتج الآخرون بأنه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصى عند معاينة النار. و أشار المصنف إلى جوابه بقوله:

(**و لا تقبل[11] فى الآخرة لانتفاء الشرط**.) [**340**ظ] فإن ندم العاصى[12] عند المعاينة ليس لقبحها.[13]

[عذاب القبر]

(**و عذاب القبر واقع لإمكانه و تواتر السمع بوقوعه**.)

---

[1] ط: سقط العضويات.

[2] أ- أشار.

[3] ط: فلولاه.

[4] ف: لا يبقي.

[5] ط: اختص.

[6] أ ف ج ط: بسقوط.

[7] ج: الأخري.

[8] أ- الكل.

[9] ط: السواء.

[10] ف: لا يبقي.

[11] ف: لا يقبل.

[12] ي: المعاصي.

[13] ي ف: بقبحها.

عذاب القبر للكافر و الفاسق مما اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، و اتفق عليه الأكثر بعده. و أنكره ضرار بن عمر و بشر المريسى و أكثر المتأخرين من المعتزلة. و للمثبتين أنه أمر ممكن أخبر به الصادق. أما[1] إمكانه فظاهر. و أما إخبار الصادق به فلقوله تعالى: { **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** }[2] عطف فى هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذى هو عرض النار صباحا و مساء، فعلم أنه غيره. و قيل: قيام الساعة فهو فى القبر و لقوله تعالى حكاية: { **رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ** }[3] "و إحدى الحياتين ليس[4] إلا[5] فى القبر.[6] و من قال بالإحياء فيه قال بالعذاب أيضا. و للأحاديث المتواترة المعنى لقوله[7] صلي الله عليه وسلم: " القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران."[8] و كما روى أن عليه السلام مر بقبرين فقال: " أنهما يعذبان"[9] و ما يعذبان عن كبيرة، بل لأن أحدهما كان لا يستنزه من البول، و أما الثانى فكان يمشى بالنميمة."[10] و كقوله[11] عليه السلام: " استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه."[12] و كقوله فى حق سعد بن معاذ:[13] " لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلف بها[14] ضلوعه" إلى غير ذلك من الأحاديث الصحاح.

---

[1] ط: إلى.
[2] سورة غافر 40\46.
[3] تمامه: قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ. سورة غافر 40\11.
[4] أ ف ج ط: ليست.
[5] أ: إلي.
[6] ج: الغير.
[7] ج: كقوله.
[8] سنن الترمذي، كِتَاب صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ 11.
[9] شرح المقاصد 5\113-114.
[10] **سنن أبي داود، كِتَاب الطَّهَارَةِ 11.**
[11] ط: لقوله.
[12] سنن الدارقطني، كتاب الطهارة 49.
[13] ط: و كقوله عليه السلام في سعيد بن معاذ.
[14] ج: اختلفت لها؛ ط: لها.

و احتج المنكرون بقوله تعالى: { **لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى** }[1] و لو أحيوا فى القبر لذاقوا موتين.[2] الجواب: أن ذلك[3] وصف لأهل الجنة و ضمير "فيها" للجنة أى لا يذوق[4] أهل الجنة في الجنة الموت. فلا ينقطع نعمهم[5] كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت. فلا دلالة في الآية علي انتفاء موتة أخرى بعد المسألة و قبل دخول الجنة. و أما قوله تعالى: { **إلا الموتة الأولى**} فهو تأكيد لعدم موتة فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال، كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا فى الجنة الموت، لكنه لا يمكن بلا شبهة، فلا يتصور موتهم فيها.[6] قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر[7] التى تمسكتم[8] بها إذا لم[9] يكن مخالفة للمعقول، فإنها على تقدير [**341**و] مخالفتها إياه[10] يجب تأويلها، و صرفها عن ظواهرها، فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها.[11]

و دليل مخالفتها للمعقول: أنا نرى شخصا يصلب و يبقى مصلوبا إلى أن يذهب أجزاؤه، و لا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة،[12] و القول بهما مع عدم[13] المشاهدة سفسطة ظاهرة.[14] و أبلغ منه من أكله[15] السباع و الطيور و تفرقت أجزاؤه فى بطونها و حواصلها. و أبلغ[16] منه من أحرق[17] فصار رمادا و[1] ذرى فى

---

[1] تمامه: لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ. سورة الدخان 44\56.

[2] ج: موثين.

[3] ط ـ ذلك.

[4] أ ف ج: لا يذوقون.

[5] أ ف: نعيمهم.

[6] ط: فها.

[7] ط: بالظاهر.

[8] ط: تمسكهم.

[9] أ ـ لم.

[10] ط: إيا.

[11] ط: ما.

[12] ج: مساء له.

[13] ط: عد.

[14] ط ـ ظاهرة.

[15] ج: في أكل.

[16] ف: أبلع.

[17] ج: احترق.

فى الرياح العاصفة شمالا و جنوبا و قبولا و دبورا، فإنا نعلم عدم إحيائه و مسألته و عذابه ضرورة. و قد تحير[2] الأصحاب فى التفصى عن هذا. فقال القاضى و أتباعه فى صورة المصلوب: لا بعد فى الإحياء و المسألة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة،[3] فإنه[4] حى، مع أنا لا نشاهد حياته، و كما فى رؤية النبى عليه السلام جبريل عليه السلام و هو بين أظهر أصحابه مع ستره عليهم.[5]

و أما الصورتان الأخريان: فإن التمسك بهما مبنى على اشتراط البنية فى الحيوة و هو ممنوع عندنا، فلا بعد حينئذ[6] فى أن يعاد الحيوة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها، و إن كان خلاف العادة. فإن خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى.[7]

[الميزان و الصراط و الحساب]

(و سائر السمعيات من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب ممكنة دل[8] السمع على ثبوتها.)

فإنها نطق بها الكتاب و السنة و انعقد عليها إجماع الأمة.

(فيجب التصديق بها.)

---

[1] ج: أو؛ ط ـ و.
[2] ج: يجرأ.
[3] أ ج ـ السكتة.
[4] أ: فإنا.
[5] ج: تسره عنهم.
[6] أ ج ط ـ حينئذ.
[7] شرح المقاصد 5\116.
[8] ط: دون.

أما الميزان: فقد قال الله تعالى: { **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ** }،[1] و قال[2]: { **فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ** }.[3] "و ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان، له كفتان و لسان و شاهين عملا بالحقيقة لإمكانها. و قد ورد فى الحديث تفسيره[4] بذلك. و أنكره بعض المعتزلة ذهابا إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف إذا زالت و تلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت فى كل شيئ، و لذا ذكر بلفظ الجمع، و إلا فالميزان المشهور واحد. و قيل: هو الإدراك فميزان الألوان البصر، و الأصوات السمع، و الطعوم الذوق، و كذا سائر الحواس، و ميزان المعقولات العقل. و أجيب بأنه تعالى يوزن صحائف الأعمال. و قيل: بل يجعل الحسنات أجساما نورانية و السيئات أجساما[5] [**341**ظ] ظلمانية. و أما لفظ الجمع فللاستعظام. و قيل: لكل مكلف ميزان و إنما الميزان الكبير واحد إظهارا لجلالة الأمر فيه، و عظم المقام."[6]

"و أما الصراط: فقد ورد فى الحديث الصحيح أنه جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون و الآخرون أدق من الشعر، و أحدّ من السيف. و يشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ما قال تعالى: {) **وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا** }.[7] و أنكره[8] القاضى عبد الجبار و كثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن الحظور[9] عليه، و لو أمكن ففيه تعذيب و لا عذاب على المؤمنين و الصلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد به[10] طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: { **سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ** }،[1] و طريق النار

---

[1] تمامه: وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ. سورة الأنبياء 21\47.

[2] ط: فقال.

[3] سورة القارعة 101\6-9.

[4] ف: تفسره.

[5] أ: أجسما؛ ج: احسانا..

[6] شرح المقاصد 5\120-121.

[7] تمامه: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا. سورة مريم 19\71.

[8] ط: أنكرها.

[9] ف: الخطور.

[10] أ ـ به.

المشار إليه بقوله تعالى: { **فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ** }.[2] و قيل: المراد الأدلة الواضحة. و قيل: العبادات كالصلوة و الزكوة و نحوهما. و قيل: الأعمال الموزونة[3] التى[4] يسأل عنها و يؤاخذ بها، كأنه يمر[5] عليها، و يطول المرور بكثرتها و يقصر[6] بقلتها.

و الجواب: أن إمكان العبور ظاهر، كالمشى على الماء[7] و الطيران فى الهواء غايته أنه[8] مخالفة العادة. ثم الله تعالى يسهل الطريق على من أراد كما جاء فى الحديث[9] أن منهم من هو كالبرق الخاطف، و منهم من هو كالريح الهابة، و منهم من هو كالجواد، و منهم من يجر[10] رجلاه و يتعلق يداه،[11] و منهم من[12] يجر[13] على وجهه."[14]

و أما الحساب: فقد قال الله تعالى: { **إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ** }[15] و قال عليه السلام: " حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا."[16]

و أما تطاير الكتب: فقد قال الله تعالى: { **فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا** }،[1] و قال: { **وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا** }.[2]

---

[1] سورة محمد 47\5.
[2] تمامه: مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ. سورة الصفات 37\23.
[3] أ ف: الردية.
[4] أ ـ التي.
[5] ف: تمر.
[6] ط: تقصر.
[7] ج: المياء.
[8] ف نسخة + أنه.
[9] ط ـ في الحديث.
[10] أ ط: يجور؛ ج: يجوز.
[11] أ ـ يداه؛ ط: يراه.
[12] ط + هو.
[13] ف: يخر.
[14] شرح المقاصد 5\119-120.
[15] تمامه: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. سورة غافر 40\17.
[16] "عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا." (سنن الترمذي، كِتَاب صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ 11)

[الجنّة و النّار]

(و السمع دل على أن الجنة و النار مخلوقتان الآن و المعارضات متأولة.)

"جمهور المسلمين على أن الجنة و النار مخلوقتان الآن،[3] خلافا لأكثر المعتزلة، كأبى هاشم و القاضى عبد الجبار و غيرهما حيث زعموا أنهما يخلقان يوم الجزاء.

لنا وجهان، الأول: قصة آدم و حواء و إسكانهما الجنة، ثم إخراجهما عنها[4] بأكل الشجرة، و كونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب و السنة. و انعقد[5] عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين و حملها على بستان من بساتين الدنيا[6] يجرى مجرى التلاعب بالدين و المراغمة لإجماع المسلمين. ثم لا[7] قائل[8] بخلق الجنة دون النار[9] [**342**و] فثبوتها بثبوتها.

الثانى: الآيات الصريحة فى ذلك كقوله تعالى: { **وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى** }،[10] و كقوله فى حق الجنة: { **أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ** }،[11] { **أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ** }،[12] { **وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ** }،[13] و فى حق النار: { **أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** }،[14] { **وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ** }.[1] و

---

[1] سورة الإنشقاق 84\7.

[2] سورة الإسراء 17\13.

[3] أ ـ جمهور المسلمين على أن الجنة و النار مخلوقتان الآن.

[4] أ: عنه.

[5] ف: اتفق؛ ف نسخة: انعقد.

[6] ج ـ الدنيا.

[7] ج ـ لا.

[8] ج: القائل.

[9] أ ـ النار.

[10] سورة النجم 53\13-15.

[11] تمامه: وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ. سورة آل عمران 3\132.

[12] تمامه: سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. سورة الحديد 57\21.

[13] سورة الشعراء 26\90.

[14] تمامه: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. سورة البقرة 2\24.

حملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل: { **وَنُفِخَ فِي الصُّورِ** }،[2] { **وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ** }،[3] خلاف الظاهر. فلا يعدل إليه[4] بدون القرينة.[5] تمسك المنكرون بوجوه.

الأول: أن خلقهما[6] قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم، و ضعفه ظاهر.

و[7] الثانى: أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: { **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** }،[8] و اللازم باطل للإجماع على دوامها و النصوص الشاهدة[9] بدوام أكل[10] الجنة و ظلها.[11]

و أجيب بتخصيصهما من آية[12] الهلاك جمعا بين الأدلة و يحمل الهلاك على غير الفناء، على ما قيل: إن المراد بهلاك كل شئ أنه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الإمكانى. فالتحق بالهالك[13] المعدوم[14] و بأن الدوام المجمع عليه، هو أنه لا انقطاع لبقائهما و لا انتفاء[15] لوجودهما[16] بحيث يبقيان[17] على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول، فإنه على التجدد و الانقضاء قطعا.[18] و هذا لا ينافى فنائهما[1] لحظة."[2]

---

[1] سورة الشعراء 26\91.

[2] تمامه: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ. سورة ق 50\20.

[3] تمامه: وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ.سورة الأعراف 7\44.

[4] أ: عليه.

[5] أ ف ط: قرينة.

[6] ج: خلقها.

[7] أ ط ـ و.

[8] تمامه: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. سورة القصص 28\88.

[9] ج: الشهادة.

[10] أ ـ أكل.

[11] ط ـ و ظلها.

[12] ج: أنه.

[13] ط: بالهلاك.

[14] ط ـ المعدوم.

[15] ج ط: انتهاء.

[16] ج: لوجودها.

[17] ج: يثبتان.

[18] ط ـ قطعا.

الثالث: أنه قال الله تعالى فى وصف الجنة: { **عرضها عرض السموات والأرض**} و لا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات و الأرض لامتناع تداخل الأجسام.

و أجيب بأن[3] المراد أن عرضها كعرض السموات و الأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضها[4] بعينه لا حال البقاء و لا بعد الفناء، إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا[5] أو أحدهما موجود و الآخر معدوم. و للتصريح[6] فى آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات[7] و الأرض و تحمل[8] هذه[9] على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة أى مثله.

[الإيمان]

(**و الإيمان**) فى اللغة هو (**التصديق**.)[10]

مطلقا قال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف: { **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا** }[11] أى مصدق فيما حدثناك به. و[12] قال عليه السلام: "الإيمان أن يؤمن بالله و ملائكته" الحديث أى تصدق. و أما فى الشرع فهو عند

---

[1] أ ف ج: فناء.
[2] شرح المقاصد 5\108-109.
[3] أ ـ بأن.
[4] ج ـ عرضها.
[5] ط ـ معا.
[6] ج ط: التصريح.
[7] ج: عرض كعرض السماء.
[8] ط: فتحمل.
[9] ف: و يحمل هذا.
[10] أ ف ج: ما بين القوسين ليس بمتن.
[11] تمامه: قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ. سورة يوسف 12\17.
[12] ط ـ و.

الأشاعرة التصديق [**342ظ**] للرسول فيما علم[1] مجيئه به ضرورة، فتفصيلا[2] فيما علم تفصيلا[3]، و إجمالا فيما علم إجمالا. فهو فى الشرع تصديق خاص. و قال الكرامية: هو كلمتا الشهادة. و قال قوم: إنه أعمال الجوارح. و ذهب الخوارج و العلاف و عبد الجبار إلى أنها[4] الطاعات بأسرها فرضا كان[5] نفلا. و ذهب الجبائى و ابنه و أكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال و التروك دون النوافل. و قال المحدثون و بعض السلف، كابن مجاهد: إنه تصديق بالجنان و إقرار باللسان و عمل بالأركان. و قال طائفة: هو التصديق مع كلمتى الشهادة. و يروى هذا عن أبى حنيفة. و لعل هذا هو مراد المصنف حيث قال:[6]

(**تصديق بالقلب و اللسان و لا يكفى الأول.**)

يعنى التصديق بالقلب وحده ليس إيمان[7] (**لقوله تعالى:**)[8] { **وَجَحَدُوا بِهَا** [9] (**وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ** } [10])[11] أثبت للكفار الاستيقان النفسى و هو التصديق القلبى، فلو كان الإيمان هو التصديق القلبى[12] لزم اجتماع الكفر و الإيمان.[13] و لا شك أنهما متقابلان.

(**و لا**) يكفى[14] (**الثانى.**)

---

[1] ي أ ف ج + به.

[2] ط: مفصلا.

[3] أ: تفصلا؛ ف ط: مفصلا.

[4] أ: أنه.

[5] أ ج ط + أو.

[6] ط ـ قال.

[7] أ ـ وحده ليس إيمان؛ ف ج: إيمانا.

[8] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

[9] ي ف: مقيد متنا.

[10] تمامه: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ. سورة النمل 27\14.

[11] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

[12] ط ـ القلبي.

[13] ط: الإيمان و الكفر.

[14] ج: لفظ "يكفي" وردت متنا.

يعنى الإقرار باللسان. (لقوله تعالى:){ **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا** [1] (**قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا**)[2] **وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا** }،[3] و لقوله تعالى: { **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ** }.[4] فقد أثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى و نفى الإيمان، فعلم أن الإيمان ليس هو التصديق اللسانى[5] فقط. و للأشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو: { **أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** }،[6] { **وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** }،[7] { **وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** }[8] و من ذلك الآيات الدالة[9] على الختم و الطبع على القلوب، و كونها فى أكنة، فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منه. و يؤيده دعاء النبى عليه السلام: " اللهم ثبت قلبى على دينك."[10] و قوله لأسامة، و قد قتل من قال لا إله إلا الله: "[11] هلا شققت قلبه؟"[12] و إذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق لأن فعل القلب إما التصديق و إما المعرفة [**343**و] و الثانى باطل. لأنه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوى.[13] كان على الشارع أن يبين النقل بالتوقيف[14] كما بين نقل الصلوة و الزكوة و أمثالهما،[15] و لو نقل لاشتهر اشتهار[1] نظائره، بل كان هو بذلك

---

[1] ج ف: مقيد متنا.

[2] ج: ما بين القوسين ليس بمتن.

[3] تمامه: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.سورة الحجرات 49\14.

[4] سورة البقرة 2\8.

[5] ج: اللسان.

[6] تمامه: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.سورة المجادلة 58\22.

[7] سورة الحجرات 49\14.

[8] تمامه: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.سورة النحل 16\106.

[9] ج ـ الدالة.

[10] سنن ابن ماجه، كِتَاب الدُّعَاءِ 2.

[11] ج ـ إلا الله.

[12] **صحيح مسلم، كتاب الايمان 41.**

[13] ف ج + و.

[14] ج: التوقف؛ ط: التوفيق.

[15] ج: أمثالها.

أولى.[2] لكن الشارع لم يزد[3] على أن قال: "الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته"[4] الحديث، كما نقلنا[5] عنه آنفا. و الدليل على أن الأعمال خارجة عن الإيمان أنه جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح، معطوفا هو عليه فى عدة[6] موضع من الكتاب نحو: { **الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** }،[7] { **وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا** }.[8] و ظاهر أن الشئ لا يعطف على نفسه. و أيضا قد قرن الإيمان بضد العمل الصالح نحو: { **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**}،[9] فأثبت الإيمان مع وجود القتال. و ظاهر أن الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده، و لا مع ضد جزئه.

[الكفر]

(و الكفر عدم الإيمان)

---

[1] ط: لاشتهار.

[2] ط: أولى بذلك.

[3] ج: لم ترد.

[4] صحيح البخارى، كِتَاب الْإِيمَانِ 36؛ صحيح مسلم، كتاب الايمان 1.

[5] ج ط: نقلناه.

[6] أ ج ط: غير؛ ف ـ عدة.

[7] سورة البقرة 2\25، 82، 277؛ سورة آل عمران 3\57؛ سورة النساء 4\34، 57، 122، 124، 173؛ سورة المائدة 5\9، 93؛ سورة الأعراف 7\42؛ سورة يونس 10\4، 9؛ سورة هود 11\11، 23؛ سورة الرعد 13\29؛ سورة إبراهيم 14\23. إلخ.

[8] تمامه: يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. سورة التغابن 15\45.

[9] تمامه: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.سورة الحجرات 49\9.

عما من شأنه و هذا معنى عدم تصديق النبى عليه السلام فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة. و الظاهر أن هذا أعم من تكذيبه صلي الله عليه و سلم فى شئ[1] مما علم مجيئه به على ما ذكره الإمام[2] الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق و التكذيب. و إلى هذا أشار بقوله:

(إما مع الضد أو بدونه.)

يعنى أن عدم الإيمان أعم من أن يكون مقارنا لضد الإيمان، و هو التكذيب، أو لا يكون مقارنا لضد الإيمان بأن يخلو عن كلا الضدين. و اعتذار الإمام الرازى بأن من جملة ما جاء به النبى أن تصديقه واجب فى كل ما جاء به فمن[3] لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك، ضعيف لظهور المنع.

فإن قيل: من استخف بالشرع أو الشارع أو ألقى المصحف فى القاذورات أو شد الزنار بالاختيار كافر إجماعا،[4] و إن كان مصدقا للنبى صلي الله عليه و سلم فى جميع ما جاء به. و حينئذ لا يكون حد الإيمان مانعا و لا حد الكفر جامعا، و إن جعلت ترك المأمور به أو ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب. و عدم التصديق لم يكن[5] حد الإيمان جامعا لخروج غير الكفرة[6] من الفساق عنه، و لا حد الكفر مانعا لدخوله فيه.

قلنا: لو سلم اجتماع التصديق المعتبر فى الإيمان مع تلك الأمور التى هى كفر وفاقا، فيجوز أن يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب،[7] فيحكم بكفر من ارتكبه و بوجود[8] التكذيب فيه، و انتفاء

---

[1] ج: بعض.
[2] ط: إمام.
[3] ط + لم يؤمن إلى.
[4] ف نسخة: بالإجماع.
[5] أ ـ حد الإيمان مانعا و لا حد الكفر جامعا و إن جعلت ترك المأمور به أو ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب و عدم التصديق لم يكن.
[6] ج: الكفر.
[7] ط + قبله.
[8] أ: بود؛ ط: وجود.

التصديق عنه، كالاستخفاف بالشرع و شد الزنار [**343**ظ] و بعضها لا كالزنا[1] و شرب الخمر. و يتفاوت ذلك إلى متفق عليه، و مختلف فيه و منصوص عليه و منبسط من الدليل و تفاصيله فى كتب الفروع.

[الفسق و النفاق]

(**و الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان و النفاق**[2] **إظهار الإيمان و إخفاء الكفر و الفاسق مؤمن لوجود حده فيه.**)

خلافا للمعتزلة فى مرتكب الكبيرة فإنه عندهم لا مؤمن و لا كافر، بل هو[3] منزلة بين المنزلتين.[4]

[الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر]

(**و الأمر بالمعروف**) و هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول أو بالفعل الواجب[5] (**واجب كذا النهى عن المنكر.**) و هو المنع عن[6] فعل[7] المعاصى[8] قولا أو[1] فعلا واجب. (**و الأمر بالمندوب مندوب**)[2] و كذا النهى عن المكروه مندوب (**سمعا.**)[3]

---

[1] ج: كافرا.
[2] ط + و.
[3] أ + في.
[4] ف: بل هو في منزلة من المنزلتين.
[5] أ: لفظ الواجب مقيد متنا.
[6] ط: من.
[7] أ: من الفعل.
[8] أ ـ المعاصي.

اختلفوا فى وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أنه بحسب الشرع أو بحسب العقل.[4] فذهب الجبائى و ابنه إلى وجوبها عقلا. و ذهبت[5] الأشاعرة إلى وجوبهما شرعا. و اختاره المصنف فقال: أنهما واجبان سمعا. و الدليل عليه الإجماع، فإن القائل قائلان: قائل بوجوبه مطلقا، و قائل بوجوبه باستنابة[6] الإمام. فقد[7] اتفق الكل على وجوبه فى الجملة و الكتاب كقوله تعالى: { **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** }[8] و الأمر ظاهر فى الوجوب.

و السنة كقوله عليه السلام: "لتأمرون[9] بالمعروف و لتنهون عن المنكر[10] أو[11] ليسلطن الله شراركم علي خياركم فيدعوا[12] خياركم فلا يستجاب."[13] توعد على ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و هو دليل الوجوب.

(**و إلا**) أى و إن[14] لم يجبا شرعا، بل واجبا عقلا (**لزم ما هو**[15] **خلاف الواقع أو الإخلال بحكمة**[16] **الله تعالى**.)

---

[1] ط: و.

[2] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

[3] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.

[4] ط: أنه بحسب العقل أو بحسب الشرع.

[5] ج: ذهب.

[6] ج: باستنائة.

[7] أ - فإن القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا و قائل بوجوبه باستنابة الإمام فقد.

[8] تمامه: وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. سورة آل عمران 3\104.

[9] أ: لنأمن؛ ف: لتأمرن.

[10] ط - و الأمر ظاهر في الوجوب و السنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف و التنهون عن المنكر.

[11] أ ط: و.

[12] ي: فيدعو.

[13] كنز العمال للهندي3\66؛ "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ." (سنن الترمذي، كِتَاب الْفِتَنِ 9)

[14] ج - و إن.

[15] أ: عبارة "ما هو" ليست بمتن.

[16] ج: لحكمة.

و اللازم ظاهر الفساد. بيان الملازمة: أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى، لأن كل واجب عقلى فهو واجب على من حصل فى حقه وجه الوجوب. و لو كانا واجبين عليه تعالى فإن كان[1] فاعلا لهما وجب وقوع المعروف و ترك المنكر، فيلزم خلاف الواقع و إن كان تاركا[2] لهما يلزم الإخلال بحكمة الله تعالى، لأنه تعالى[3] أخل بالواجب العقلى.

[شرائط الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر]

(**و شرطهما علم فاعلهما بالوجه.**)

أى شرط وجوب[4] الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أن يكون فاعلهما عالما بأن ما يأمره به معروف،[5] و أن ما ينهى [**344**و] عنه منكر، و أن ذلك ليس من[6] المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر و المأمور و الناهى و المنهى.

(**و تجويز التأثير.**)

أى الشرط الآخر أن يجوز فى ظنه تأثير أمره و نهيه و إفضائهما إلى المقصود. فإنه إذا لم يظن[7] يفيضيان[8] إلى المقصود[9] لا يجبان عليه.

(و)[10] الشرط الآخر تجويز[11] (**انتفاء المفسدة.**)

---

[1] ج: كا.
[2] أ: تاكا.
[3] ج: لحكمة الله تعالى.
[4] أ ـ وجوب.
[5] ط: بأ، يأمره معروف.
[6] ج: في.
[7] أ ف ج ط + أنهما.
[8] أ: يفضيان؛ ج: نقيضان.
[9] ط + و.
[10] ف: ما بين القوسين ليس بمتن.
[11] ف نسخة: تجويز.

أى أن يظن أن لا مفسدة لا بالنسبة إليه، و لا بالنسبة إلى بعض إخوانه. إذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه.

و ينبغى أن لا يتجسس عن أحوال الناس[1] للكتاب و السنة. أما الكتاب فقوله تعالى: { **وَلَا تَجَسَّسُوا** }،[2] و قوله: { **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا** }[3] الآية.[4] فإنه يدل على حرمة السعى فى إظهار[5] الفاحشة، و لا شك أن التجسس سعى فى إظهارها.

و أما السنة فقوله عليه السلام: " من تتبع عورة أخيه تتبع الله[6] عورته، و من تتبع الله عورته فضحه على رؤس الأشهاد[7] الأولين و الآخرين،" و قوله عليه السلام: " من ابتلى بشئ من هذه القاذورات

---

[1] ج: عبارة "و ينبغى أن لا يتجسس عن أحوال الناس" وردت متنا.

[2] تمامه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ. سورة الحجرات 49\12.

[3] تمامه: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. سورة النور 24\19.

[4] ط ـ الآية.

[5] ج: الجهات.

[6] ج ـ الله.

[7] ج: أشهاد.

فليسترها يستر الله تعالى." و أيضا قد علم من سيرته عليه السلام أنه كان[1] لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها و يكره إظهاره.[2]

ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام[3] به[4] قوم سقط عن الآخرين. و إذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر آثم الكل بتركه.

هذا آخر ما تيسر لنا[5] من شرح تجريد الكلام و المحد لله على التوفيق للإتمام نفع الله به الطالبين و جعله زخرا لنا يوم الدين، إنه خير موفق و معين.[6]

---

[1] ط: كما.

[2] ف ج: إظهارها.

[3] ط: أقام.

[4] أ ـ به.

[5] ط: لي.

[6] ط ـ نفع الله به الطالبين و جعله زخرا لنا يوم الدين. إنه خير موفق و معين.

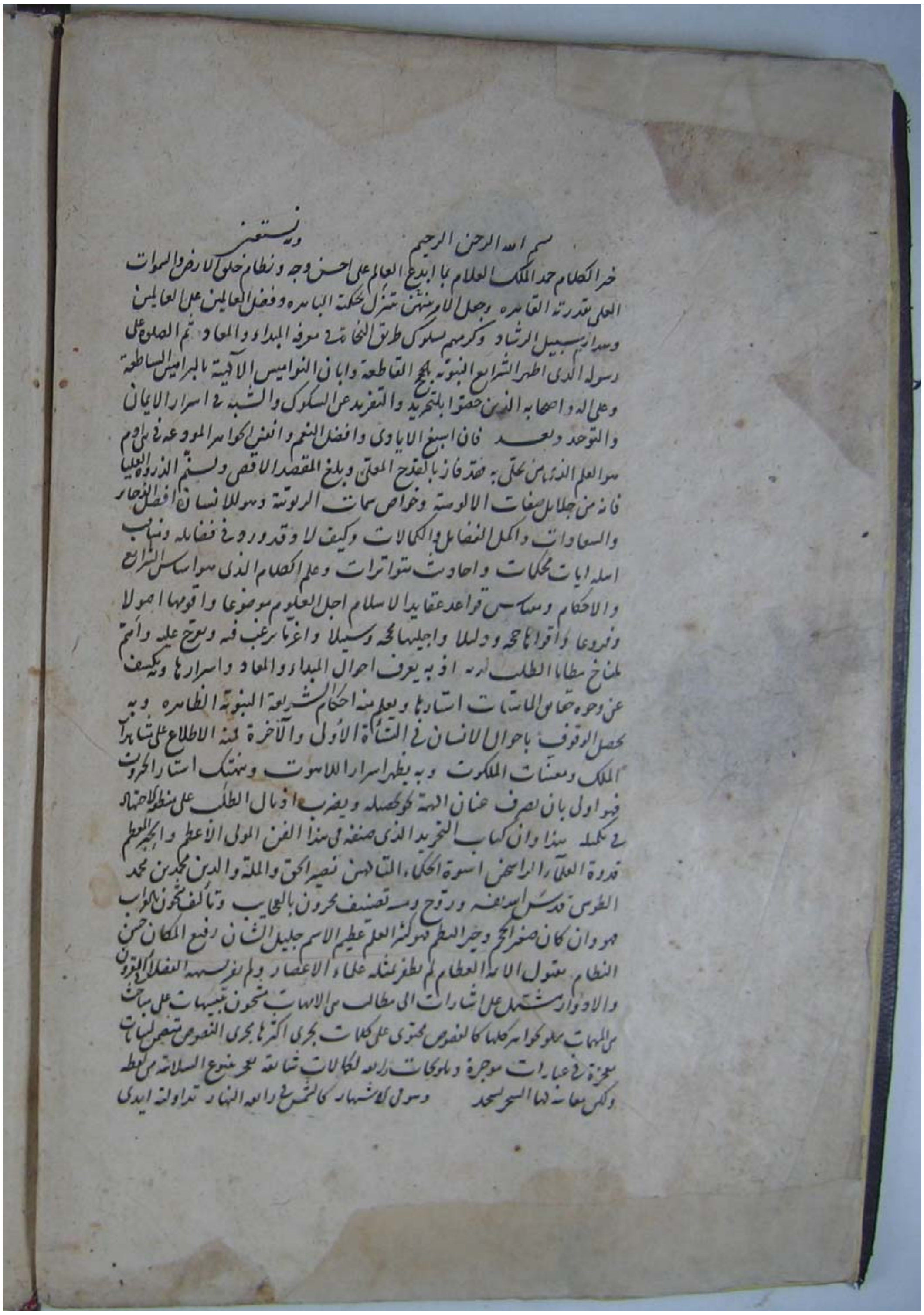
جاء فى آخر نسخة أ: تمت كتابة هذا الشرح علي يد العبد الضعيف إلي الله الغني سلطان محب بن جهانكير عرب العامري أصلح الله حاله و يغفر له و لوالديه و لجميع المؤمنين في أواسط ربيع الثاني سنة أربع و سبعين و ثمانمائة **874**]

و جاء فى آخر نسخة ف: و الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام الأتمان إلا يحملان علي محمد و آله و أصحابه أجمعين. و قد وقع الفراغ في أواخر جماذي الثاني سنة خمس و ثمانين و ثمانمائة حامدا لله تعالي مصليا مسلما و الحمد لله رب العالمين. م

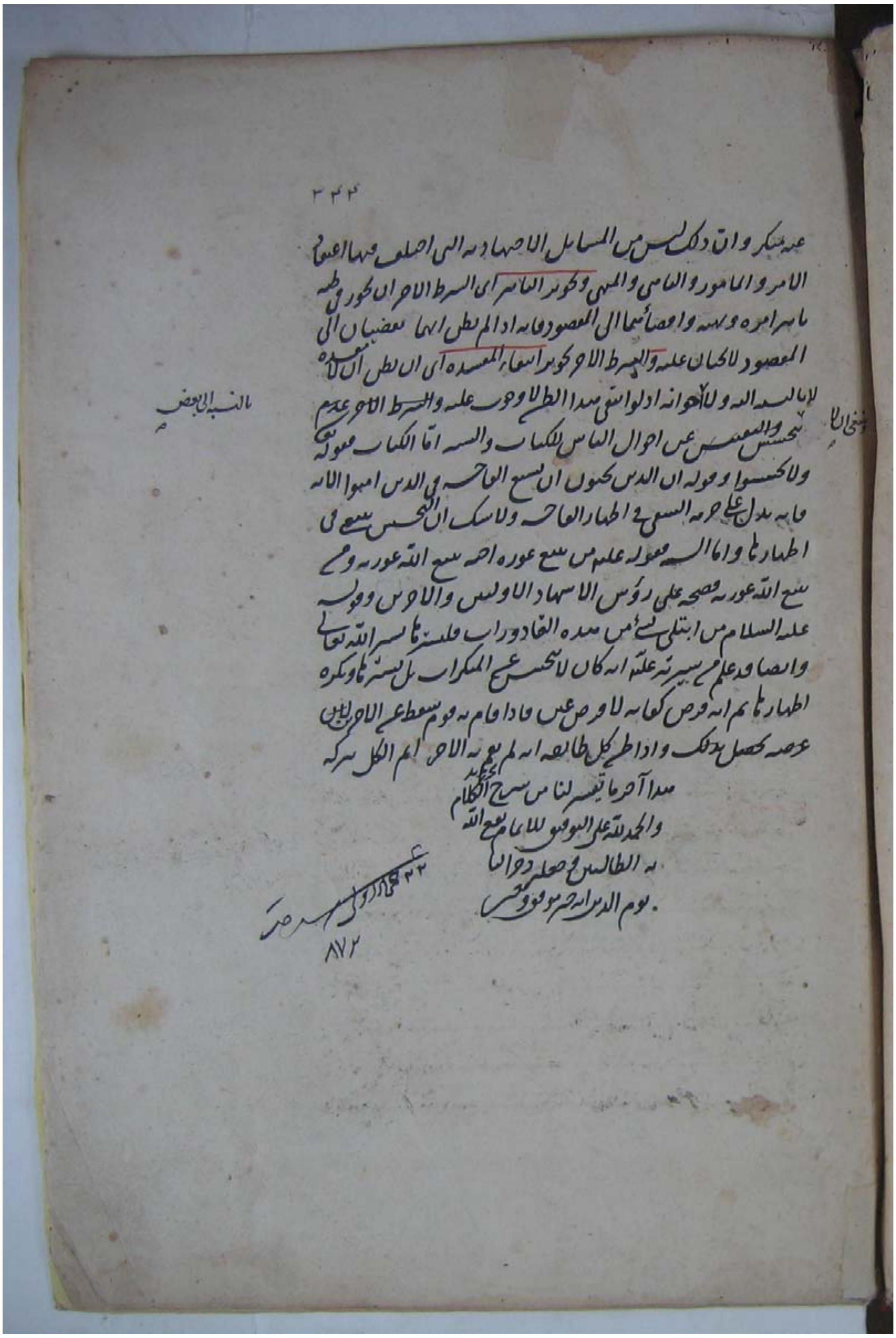
و جاء فى آخر نسخة ج: و قد وقع الفراغ عن تنميقه بحمد الله و حسن بوفيقه في ثاني أول ثان بعده أول عام ست و تسعين و ثمانمائة الهجرية النبوية المصطفوية بالقاهرة المعزية مصر المحروسة علي يد العبد الفقير المحتاج إلي رحمة الفياض الأولي الأبدي علي بن حسين بن علي اليزدي غفر الله له و لوالديه و لجميع المسلمون و الختم بالصلوة علي خاتم النبيين محمد و آله الطيبين و عترته الطاهرين و رضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين

و جاء فى آخر نسخة ط: تمت كتابة الكتاب في يد عبد ضعيف نحيف مذنب يحتاج إلي رحمة الله تعالي مصطفي بن يعقوب المنحالحي في أواخر جماذي الأخر من أراد التاريخ فليطالع هذين الحرفين ظ أ تم. تم

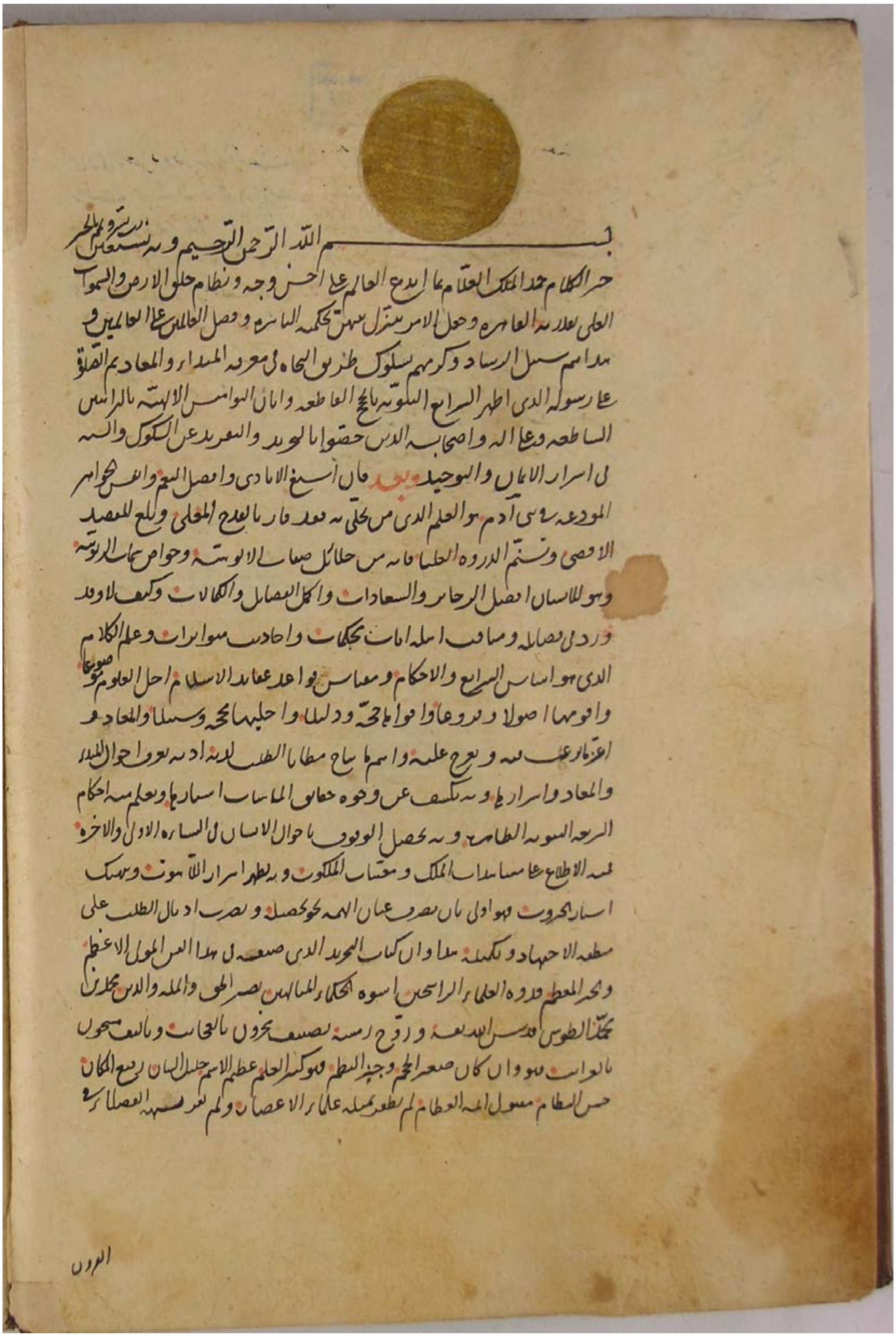
EKLER



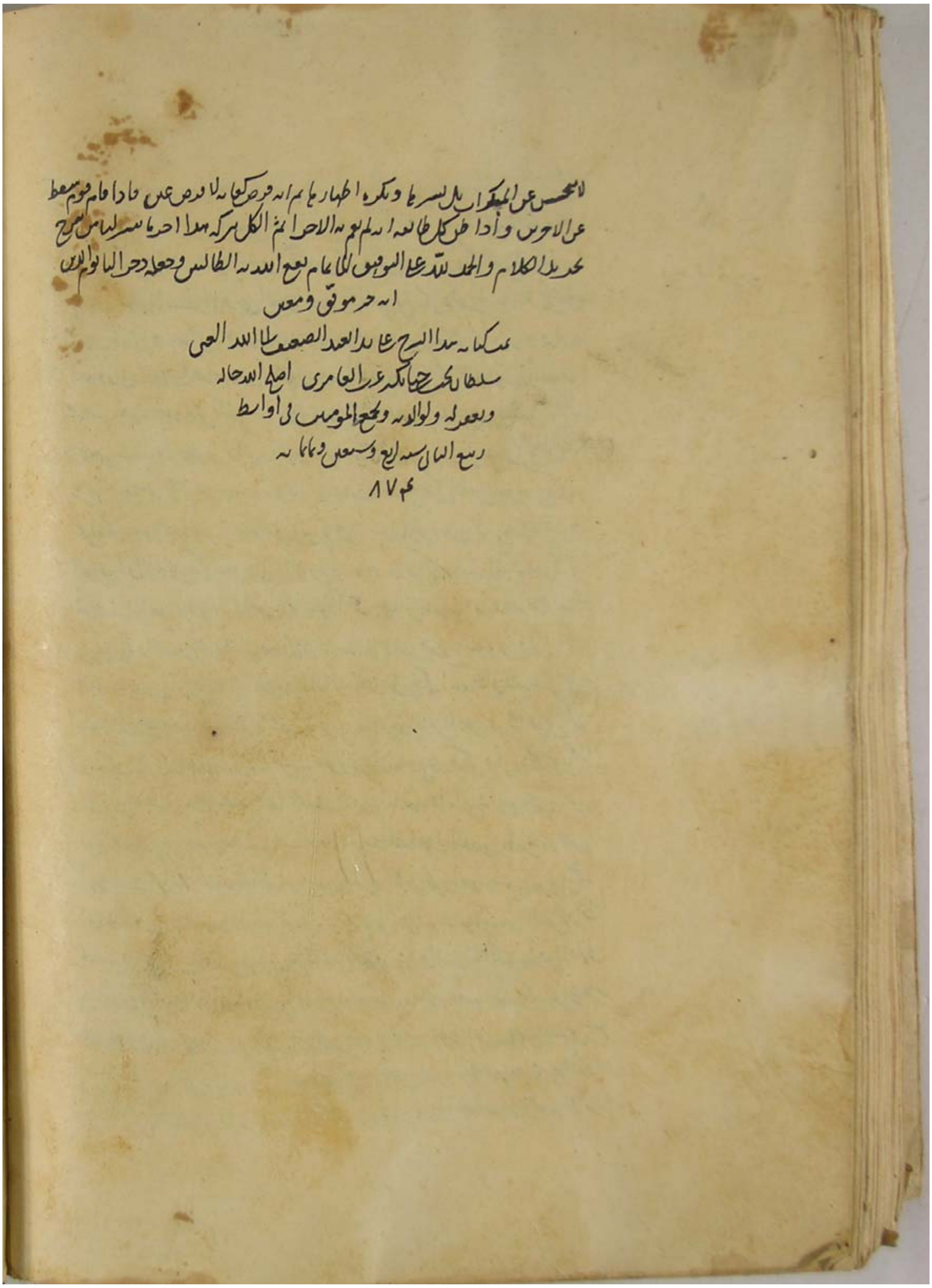
Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami Bölümü 742 numaralı nüshanın ilk varağı



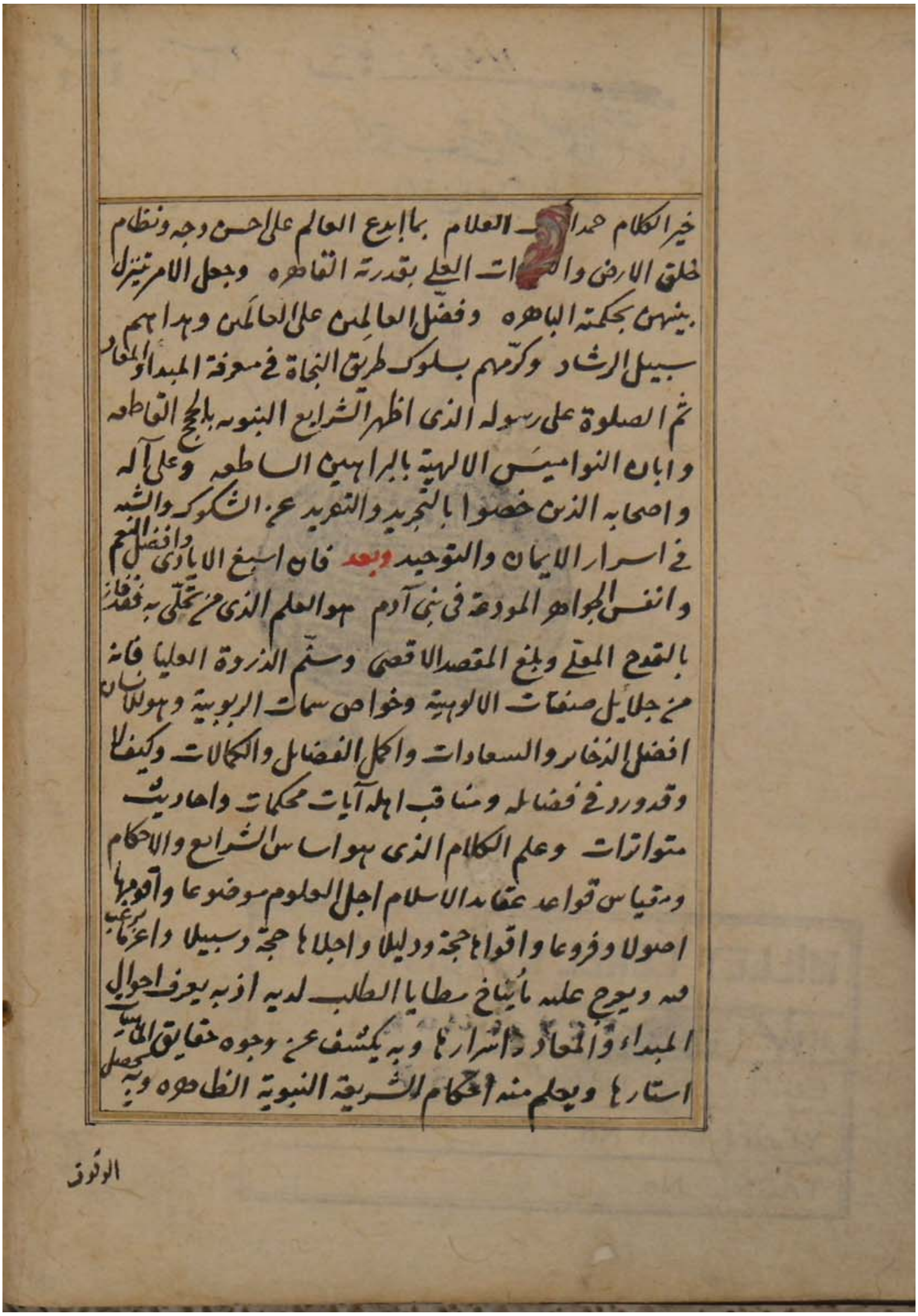
Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami Bölümü 742 numaralı nüshanın son varağı



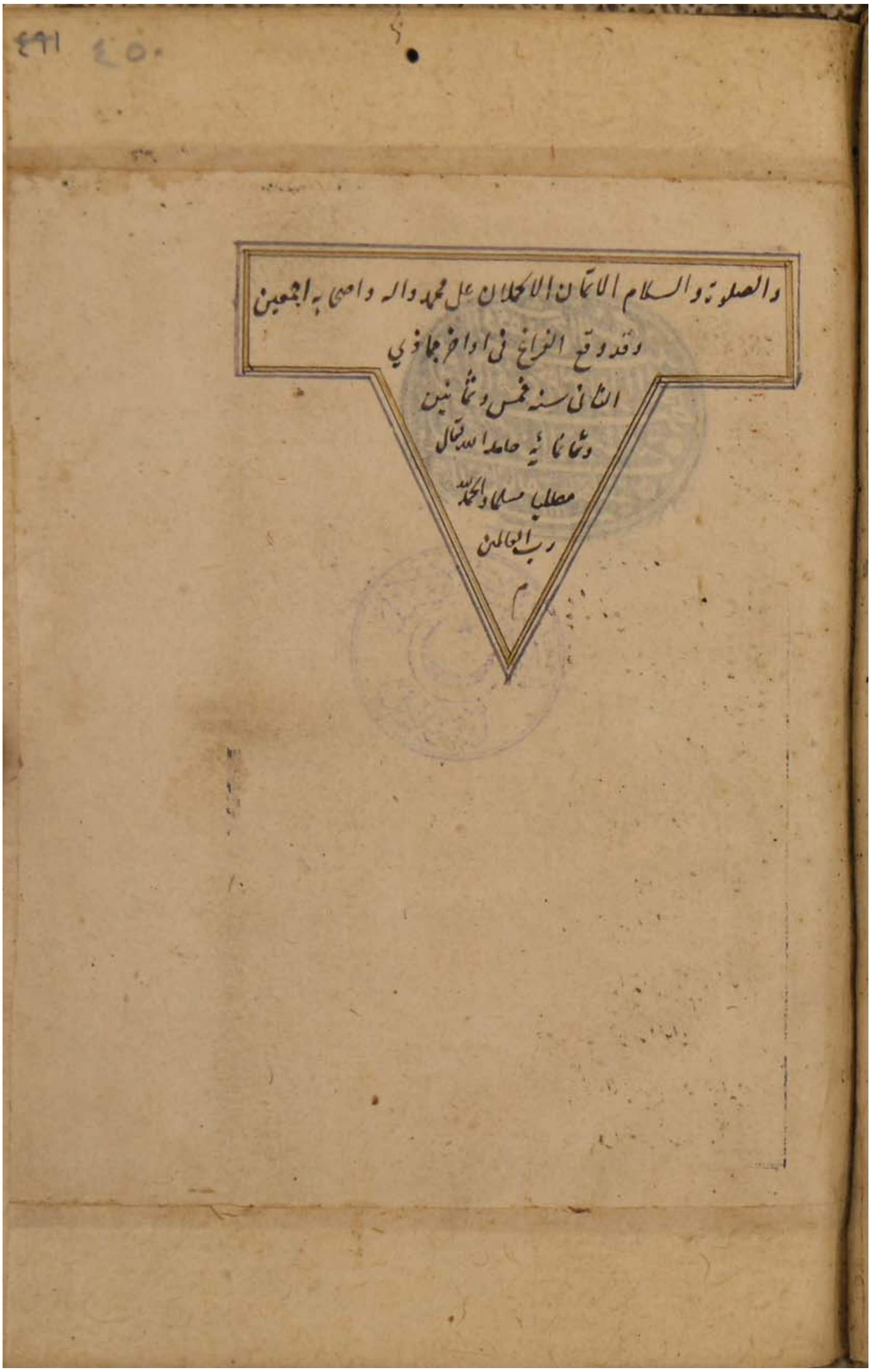
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü 1917 numaralı nüshanın son varağı



Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü 1917 numaralı nüshanın son varağı


خير الكلام حمد الله العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام
خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهره وجعل الامر يتنزل
بينهن بحكمته الباهره وفضل العالمين على الجاهلين وهداهم
سبيل الرشاد وكرمهم بسلوك طريق النجاة في معرفة المبدا والمعاد
ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبويه بالحجج القاطعه
وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعه وعلى آله
واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه
في اسرار الايمان والتوحيد وبعد فان اسبغ الايادي وافضل النعم
وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز
بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه
من جلايل صفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان
افضل الذخاير والسعادات واكمل الفضايل والكمالات وكيف لا
وقد ورد في فضايله ومناقب اهله آيات محكمات واحاديث
متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام
ومقياس قواعد عقايد الاسلام اجل العلوم موضوعا واقومها
اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها حجة وسبيلا واعز ما يرغب
فيه ويعرج عليه ما ينيخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال
المبداء والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقايق الاشياء
استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الظاهره وبه يحصل
الوثوق

Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümü 1137 numaralı nüshanın ilk varağı

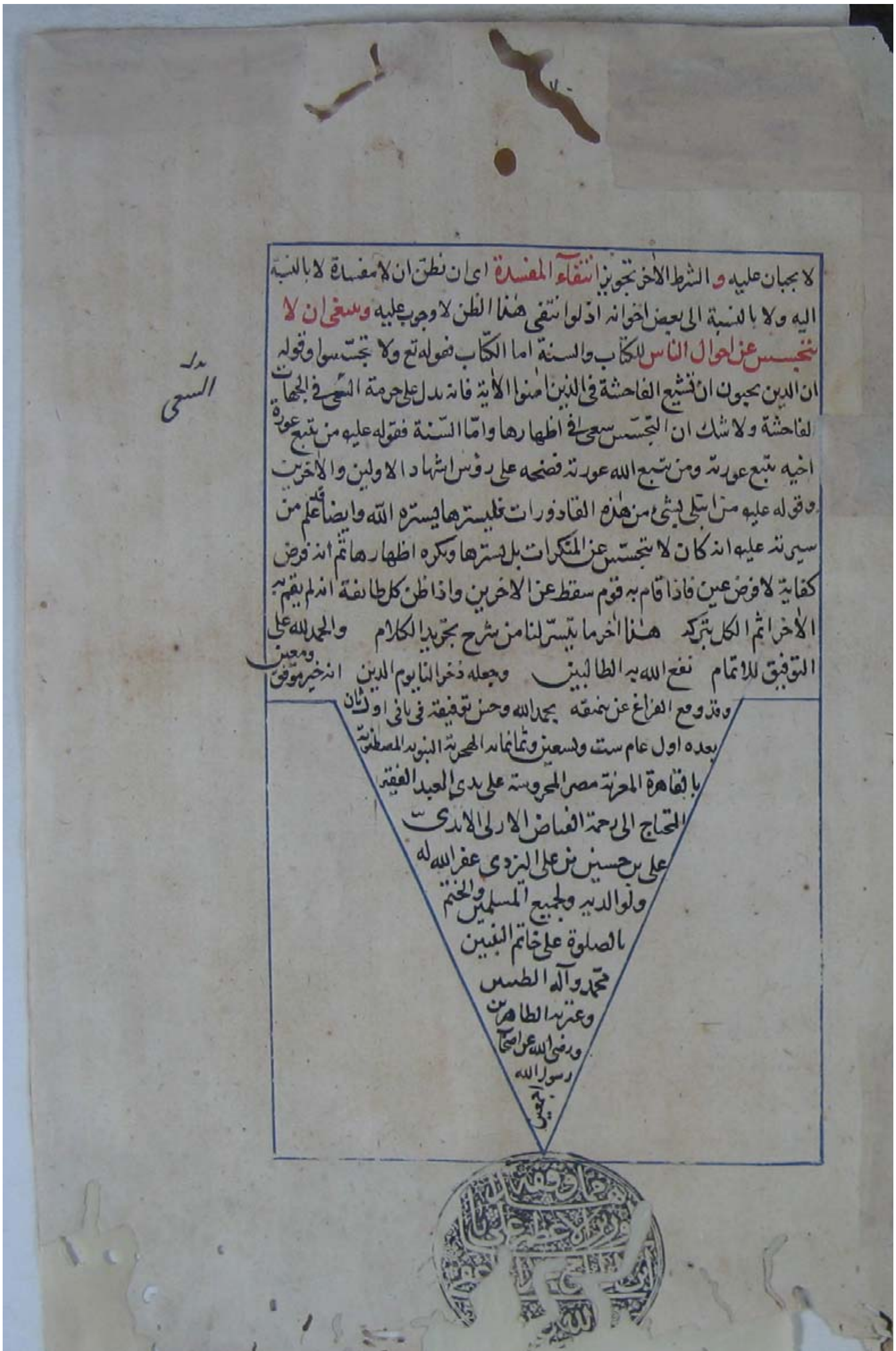

٤٩١ ٤٥٠

والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على محمد واله واصحابه اجمعين
وقد وقع الفراغ في اواخر جمادى
الثاني سنة خمس وثمانين
وثمانمائة حامدا لله تعالى
مصليا مسلما والحمد لله
رب العالمين

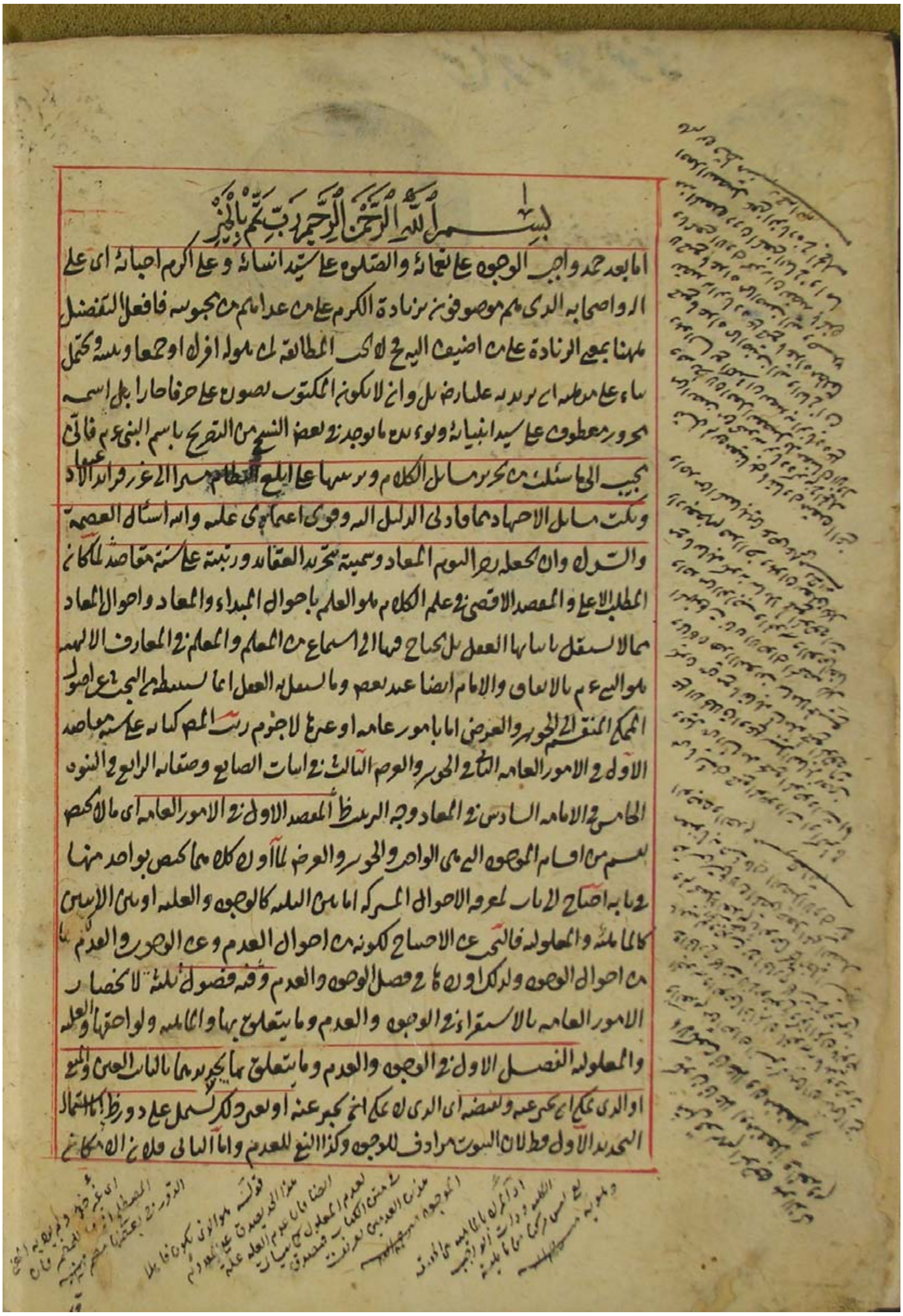
Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümü 1137 numaralı nüshanın son varağı



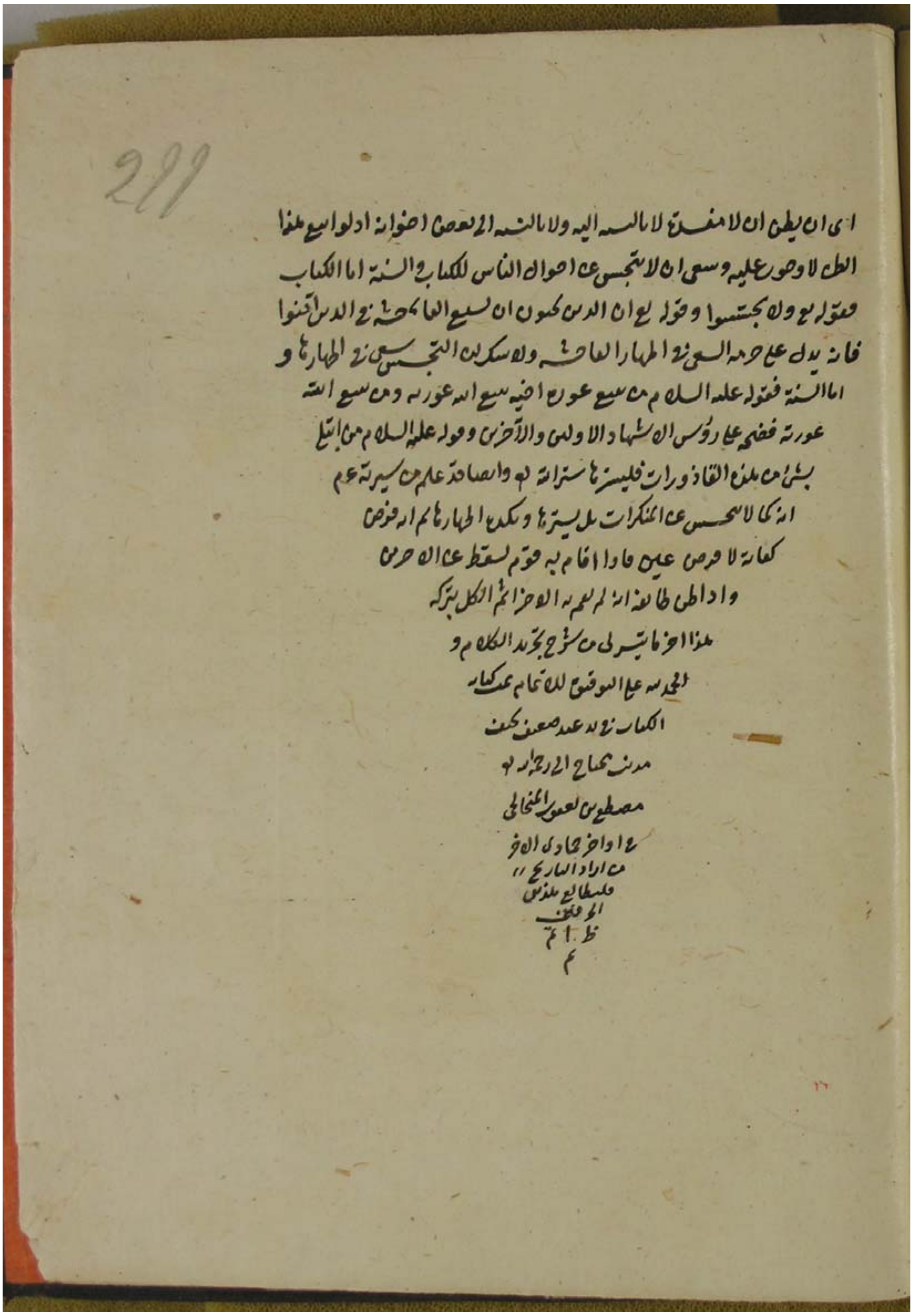
Süleymaniye Kütüphanesi Çorlulu Ali Paşa Bölümü 305 numaralı nüshanın ilk varağı


لا يجبان عليه و الشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي ان نظن ان لا مفسدة لا بالنسبة
اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجب عليه وينبغي ان لا
تجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار
الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه من تتبع عورة
اخيه تتبع عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والآخرين
وقوله عليه من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها يستره الله وايضا علم من
سيرته عليه انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض
كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به
الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على
التوفيق للاتمام نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين
وقد وقع الفراغ عن تنميقه بحمد الله وحسن توفيقه في ثاني او ثالث
بعده اول عام ست وسبعين وثمانمائة الهجرية النبوية المصطفوية
بالقاهرة المعزية مصر المحروسة على يدي العبد الفقير
المحتاج الى رحمة الفاضل الازلي الابدي
علي بن حسين بن علي اليزدي غفر الله له
ولوالديه ولجميع المسلمين والختم
بالصلوة على خاتم النبيين
محمد وآله الطيبين
وعترته الطاهرين
ورضي الله عن اصحاب
رسول الله
اجمعين

Süleymaniye Kütüphanesi Çorlulu Ali Paşa Bölümü 305 numaralı nüshanın son varağı


بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü 1888 numaralı nüshanın ilk varağı



Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü 1888 numaralı nüshanın son varağı